

تہافت الفلاسفہ

از

امام ابو احمد غزالیؒ

مترجمہ

ڈاکٹر ولی الدین

منشی فاضل - ایم اے - پی ایچ ڈی (لندن)

بیرسٹریٹ لا

سابق پروفیسر صد شعبہ فلسفہ، جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد

شائع کردہ

انسٹی ٹیوٹ آف انڈو میڈل ایسٹ کلچرل سٹڈیز

آفا پورہ - حیدرآباد - آندھرا پردیش

فہرست کتاب

نمبر سلسلہ	موضوع	نمبر صفحہ
۱	پیش لفظ	۱
۲	دیکھا چہ	۱۵
۳	مقدمہ	۱۶
۴	حیاتِ غزالی	۲۱
۵	آغاز کتاب تہافتہ الفلاسفہ	۲۱
۶	دیکھا چہ مصنف	۲۳
۷	پہلا مقدمہ	۲۵
۸	دوسرا مقدمہ	۲۸
۹	تیسرا مقدمہ	۲۹
	چوتھا مقدمہ	
	مسائل	
۱۰	مسئلہ (۱) قدمِ عالم کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال	۵۱
۱۱	مسئلہ (۲) ابدیتِ عالم اور زمان و حرکت کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال	۸۷

مسئلہ (۳) فلاسفے قول کی تلبیس کے بیان میں کہ خدا سے تعالیٰ فاعل و صانع عالم ہے اور عالم اسی کے فعل اور صنعت سے ظہور میں آیا ہے۔

مسئلہ (۴) وجود صانع پر استدلال سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں

مسئلہ (۵) اس بات پر دلیل قائم کرنے سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ خدا ایک ہو اور یہ کہ دو واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جاسکتا جو ایک دوسرے کی علت ہوں۔

مسئلہ (۶) فلاسفہ کے صفات الہیہ کا انکار اور اس کا ابطال

مسئلہ (۷) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اس کا غیر اس کے ساتھ جنس میں مشارکت کرے اور عقلی طور پر جنس و فصل کا اول پہ اطلاق نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ (۸) فلسفیوں کے اس قول . . . کے ابطال میں کہ

وجود اول (خدا) بسیط ہے یعنی وہ وجود محض ہے نہ ماہیت ہے نہ حقیقت جس کی طرف وجود کی اصناف کی جاسکے اس لئے وجود ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ اس کے غیر کے لئے ماہیت ہے۔

مسئلہ (۹) اس بیان میں کہ فلاسفہ عقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ اول (خدا) کے لئے جسم نہیں ہے۔

مسئلہ (۱۰) اس بات پر قیام دلیل سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ عالم کے لئے صانع و علت نہیں ہے۔

مسئلہ (۱۱) ان فلسفیوں کے قصور استدلال کے بیان میں جو سمجھتے ہیں کہ اول اپنے غیر کو جانتا ہے اور انواع و اجناس کو بنوع کلی جانتا ہے۔

مسئلہ (۱۲) فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے کہ اول اپنی ذات کو جانتا ہے۔

نمبر صفحہ	موضوع	نمبر سلسلہ
۱۸۳	مسئلہ (۱۳) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات منقسمہ کا علم نہیں رکھتا	۲۱
۱۹۴	مسئلہ (۱۴) اس بیان میں کہ فلسفی یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ آسمان ذی حیات ہے اور وہ اپنی حرکت دوریہ میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے	۲۲
۱۹۹	مسئلہ (۱۵) غرض حرکت آسمانی کے ابطال میں۔	۲۳
۲۰۴	مسئلہ (۱۶) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ نفوس سماویہ اس عالم کی تمام جزئیات حادثہ سے واقف ہیں۔	۲۴
۲۱۳	علوم ملقبہ طبعیات	۲۵
۲۱۹	مسئلہ (۱۷) فلسفیوں کے اس خیال کی تردید میں کہ واقعات کی فطری راہ میں تبدل محال ہے۔	۲۶
۲۳۳	مسئلہ (۱۸) اس بیان میں کہ فلاسفہ اس امر پر برہان عقلی قائم کرنے سے عاجز نہیں کہ روح انسانی جو ہر روحانی قائم بنفسہ ہے جو کسی حیز (مکان) میں نہیں، وہ نہ تو جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبق نہ وہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل، جیسا کہ اللہ تعالیٰ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم، اور یہی حال فرشتوں کا ہے۔	۲۷
۲۵۸	مسئلہ (۱۹) فلاسفہ کے اس قول کے ابطال میں کہ ارواح انسانی پروجود کے بعد عدم کا طاری ہونا محال ہے۔	۲۸
۲۶۶	مسئلہ (۲۰) حشر بالاجساد اور اجسام کی طرف ارواح کے عود کرنے و رنج و جزا، حور و قصور وغیرہ کے جسمانی ہونے کے انکار کے ابطال میں اور اس قول کے ابطال میں کہ یہ تمام باتیں عوام کی تسلی کے لئے ہیں جو نہ یہ چیزیں روحانی ہیں جو جسمانی عذاب ثواب کے اعلیٰ و ارفع ہیں۔	۲۹
۲۸۹	خاتمہ	۳۰
۲۹۰	تعلیقات	۳۱
۳۰۱	کتاب بیات	۳۲

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

پیش لفظ

از

ڈاکٹر سید عبداللطیف

(صدر انڈومڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز، حیدرآباد)

پیش نظر کتاب امام غزالی کی شہرہ آفاق کتاب تہافت الفلاسفہ کا اردو زبان میں ایک دلکش اور متین اظہار ہے۔ مترجم مسلمہ نہ صرف فلسفہ اسلام سے خاص شغف رکھتے ہیں بلکہ انھوں نے اس کتاب کا جامعہ عثمانیہ میں ایم اے کے طلباء کو سا لہا سال درس بھی دیا ہے۔ امید کی جاسکتی ہے کہ انھوں نے امام غزالی کے مفہوم کو سمجھ کر اردو زبان میں صحیح طریقہ سے ادا کر دیا ہے۔

غزالی کی کتابوں کا زمانہ حال تقاضہ کر رہا ہے اور اسکی کئی وجوہ ہیں: غزالی کا نقطہ اس قدر وسیع، کلی اور انسان دوستانہ ہے کہ ہر قوم اور ہر ملت و مذہب کے پیرو کو انسان اور انسانی معاملات پر ان کے خیالات سے دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ صرف اپنے زمانہ ہی کے لئے پیدا نہیں کئے گئے تھے۔ ان کے خیالات اور تصورات ہر دم تازہ اور ہر دم توانا نظر آتے ہیں۔ اب بعد میں آنے والے مغربی فلاسفہ کے خیالات کی نہ صرف انھوں نے پیش بینی کی ہے بلکہ فلسفیانہ طریقہ سے ان کو ادا بھی کیا ہے

فرانس کے شہیر عالم فلسفی ڈیکارٹ (DESCARTES) نے جسکو فلسفہ جدید کا باوا آدم کہا جاتا ہے، طریقہ تسکیک سے اپنے نظام فلسفہ کا آغاز کیا، غزالی میں یہ ہمیں ایک دلکش انداز میں ملتا ہے، تسکیک وارتباب ہی نے انہیں حقائق عالم کے چہرے نقاب کشائی پر آمادہ کیا اور انھوں نے شک بھی اتنا کیا کہ شک سے شک انہیں یقین کی راہ پرے آیا۔ اسکاٹ لینڈ کا

آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے ہیں مزید اس طرح کی شائع دار، مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے ہمارے ویس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پیسل

عبداللہ عتیق : 03478848884

صدر طاہر : 03340120123

حسین سیالوی : 03056406067

ذہن اور طباع فلسفی ہیوم (HUME) تجربی علوم (سائنس) کی
 اساس برسوت کی ضرب لگاتا ہے اور مسئلہ قانون علیت کے تار و پود کو بکھیر کر رکھ دیتا ہے
 پھر کوئی اس قانون کی صحت پر ایمان سے دست بردار ہو کر اندھا اعتماد نہیں کر سکتا
 اور اسکی کلیت و ضرورت کا قائل نہیں ہو سکتا۔ ہیوم سے صدیوں پہلے امام غزالی نے
 اس کام کو بڑی حسن و خوبی سے انجام دیا ہے۔ علت و معلول میں نہ ربط ضروری ہے نہ کلی
 ہے، محض عادی ہے۔ جرمنی کے عظیم المرتبت فلسفی کانٹ (KANT) نے فکر کے
 تضادات کو واضح کیا اور بتوایا کہ عقل نظری ان تضادات میں مبتلا ہے، وہ کائنات کے
 متعلق متضاد نتائج کو اتنے ہی مضبوط اور قوی مقدمات سے اخذ کر سکتی ہے اور اس سے
 صاف واضح ہوتا ہے کہ کائنات کا تصور دوسرے مابعد الطبیعیاتی ماورائی تصورات کی طرح
 محض ایک نظری غیر متعین تصور ہے۔ یہی چیز غزالی پر کشاف واضح ہو چکی تھی اور قدماء کے
 فلسفہ کی بنیادوں کو مہندم کرتے ہیں اس کا استعمال انھوں نے بڑی قاہرہ از قوت سے کیا
 جس کا مظاہرہ ہمیشہ نظر کتاب میں بڑی خوبی سے ہوتا ہے۔ اسی کتاب میں انھوں نے
 زندگی، دین و مذہب اور عقل و حقیقی و ادنیٰ وابدی اقدار کو مستحکم کرنے کی جو
 فوق البشر کوشش کی ہے وہ ہر ذی فکر مخلص فرد سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہے کہ
 روح این کار از تو آید و مردان چنین کنند! اسی کتاب سے ان افراد کے قلوب میں جو
 روحانی ہدایت و رہنمائی کے مشتاق ہیں اور جو عقل کی گتھیوں سے اکٹا چکے ہیں، کائنات
 کی روحانی تعبیر اور ذہنی و قلبی موضوع کے سر اور غموض کو جاننے کا شعلا تیز بھر پور اٹھتا
 ہے۔ کتاب تفسیر افلاک مرکب شوق کے لئے ہمیز کا کام کرتی ہے اور غزالی اپنی
 دوسری محکمہ اندک تصانیف سے طالب مشتاق کو نمراط مستقیم اور دین قیم پرے چلتے ہیں
 گو غزالی کی اکثر کتابوں کا اردو زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے لیکن تفسیر افلاک
 اب تک بھی اردو زبان میں پیش نہ ہو سکی تھی۔ ڈاکٹر میر ولی الدین میدان فکر میں
 اپنا ایک خاص مقام رکھتے ہیں۔ جوانی ہی سے میں نے دیکھا ہے کہ انکو غزالی سے ایک فطری
 تعلق اور وابستگی تھی۔ اسی خدا کرے کہ سچی مشکور ثابت ہو اور ہمیشہ نظر کتاب ذی فکر افراد کو
 جو عربی زبان سے واقف نہیں ہیں فکر و نظر کا مواد مہیا کر سکے۔



دیبچہ

مشہور عالم مستشرق ڈنکن بی میکڈونالڈ کی نظر میں امام غزالی تیار بخ اسلام میں نہایت عظیم المرتبت اور یقیناً سب سے زیادہ دردمند فرد تھے۔ وہ بعد میں آنے والی نسلوں کے ایسے معلم ہیں جن کو چار عظیم استان ائمہ کا ہم مرتبہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں مسلمانوں کے مشائی فیلسوف ابن رشد اور باقی سب محض حقیر شارح اور حاشیہ نویس نظر آتے ہیں۔

امام غزالی کی مرتبت و مقام کے متعلق اکثر متحققین اسلام کی پورائے ہے اس کا پتہ پورا کیا ڈونالڈ نے اپنے الفاظ میں ادا کر دیا ہے۔

نظام قاعدہ مکرمت امام ہمام
نصیر ملت صدر الوری علیہ سلام
شہنشاہ علمائے زماں کی پوسستہ
مہم دست بجاہش قواعد اسلام

امام کی ذات و شخصیت میں ان کے اپنے زمانہ کے تمام فکری پہلو اور سارے ہی مسائل مرکوز نظر آتے ہیں۔ کیونکہ وہ ان تمام سے ہو گزرے تھے، ان کا دین و مذہب محض تعلیدی نہ تھا، حقائق کا کشف تھا، اجمال کی تفصیل تھی، فلسفیانہ نظامات، الفاظ اور الفاظ ہی پر مرکوز سارے تنازعات و اختلافات کو چھوڑ کر انھوں نے اتباع رسول عربی صلوٰۃ اللہ علیہ میں جن حقائق کا اپنے نور کا شفق سے مشاہدہ کیا تھا، ان کو انھوں نے مضبوط تھا، انھوں نے قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید، اور جب وہ اپنے کام سے فارغ ہوئے تو تصوف دین اسلام کی عمارت کی بنیاد اور علوم دین کا خلاصہ قرار پانے لگا تھا۔ لیکن امام عالی مقام نے نہ صرف احکام شریعت اور قانون خداوندی پر عمل کر کے اپنے ظاہر کو آراستہ و پیراستہ کیا تھا اور اپنے باطن کو اخلاق و صیغہ اور صفاتِ رذیلہ سے پاک کیا تھا اور اپنے نفس کے مرقع کو سن پاک صورتوں سے جو شکوک و اہام سے منزہ ہیں جن

کیا تھا اور حق تعالیٰ کے جمال و جلال کا مشاہدہ کیا تھا اور وہاں حضور حق انہیں حاصل تھا بلکہ "فلسفہ کے مسائل اور مواد پر ان کی گرفت ان تمام فلاسفہ سے زیادہ تھی جو ان کے زمانہ تک گزر چکے تھے بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بعد میں آنے والے فلسفیوں سے بھی زیادہ مضبوط تھی" (میا کڈونالڈ)

محکمے کو اثر دانش اور روشن شدہ

فکر پر شش تنقیر قضا را محرم

دل پاکش نظر لطف خدا را منظور

ہمارا مطلب یہ ہے کہ امام کو تاہم یعنی حکمت و وقار اور بحث و نظریہ یعنی حکمت و بحیثیت دونوں سے کامل حصہ ملا تھا اور ان ہی کی ذات کامل کے مفہوم سے علم مجمل مفصل ہو گیا:

هُوَ الْيَوْمَ أَوفَى الْعَالَمِينَ تَرْفَعًا وَ إِذَا قَسَزْنَاهُمْ فَضْلًا وَ أَرْفَعْنَاهُمْ تَدَارًا

پیش نظر کتاب تہافتہ الفلاسفہ انہی امام مہم کی ایک بیش قیمت تصنیف ہے جس میں فلسفیوں کی خوب خبر لی گئی ہے، ان کی بے باکی، تضاد و فکر اور انتشار خیال کو اپنی طرح ظاہر کیا گیا ہے۔ ان ہی کے ہتیار کو ان کے خلاف استعمال کیا گیا ہے اور اس حقیقت کو بخوبی واضح کر دیا گیا ہے کہ فلسفیوں کے مقدمات اور طریقے، ان کی "چناں و چنیں" سے یقین کا حصول کسی طرح ممکن نہیں!

جاں ہمہ دم زیں و کد کو بخیال

می شود بجر و خستہ و پائمال

نے منغلے ماندش نے لطف و نر

اس کتاب میں غزالی کی قوت بحیثیت کا اچھا مظاہرہ ہوتا ہے۔ بحث کے میدان میں اگر وہ فلسفہ کو تشکیک و ارتباب کی آخری حد و تنگ پہنچا دیتے ہیں اور آئرلینڈ کے مشہور و معروف مشکات و پودہ جہوم (سہ ماہی) سے سات سو سال قبل اپنی جدلیات کی شیریں نیام سے علمیت کے ربط کاٹ کر رکھ دیتے ہیں جس پر آج بھی علوم جدیدہ کی بنیاد قائم ہے۔ جو محض غمتی ہے، یقینی نہیں۔ غزالی کے بتلانے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں علت و معلول کے متعلق صرف اتنا معلوم ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعد ظہور پذیر ہوتا ہے یعنی جیسا کہ سمجھا جاتا ہے کہ علت و معلول میں ایک ضروری ربط پایا جاتا ہے اور علت معلول کو پیدا کرتی ہے، یہ محض ایک بے بنیاد ظن ہے۔ علت میں نہ کوئی قوت پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ معلول کو پیدا کر سکے اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی ضروری قطعی ربط پایا جاتا ہے جس کی ضد کا تصور نہ کیا جاسکے۔

وہ حکماء و فلاسفہ کے اس دعوے کی تردید کرتے ہیں کہ عالم قدیم ہے، ازلی وابدی ہے۔ دلائل قاطعہ سے وہ ان کے کلام کا فساد ظاہر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ہمارا مقصد فلاسفہ کے مذہب کی تنقیص کے سوا کسی اور چیز کا اہتمام نہیں، ان کی دلائل کا بطلان ہے، کسی خاص مذہب کے ایجابی طور پر اثبات کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ مذہب حق کا اثبات ایک دوسری کتاب میں ہوگا جس کا امام قواعد العقائد ہوگا۔

غزالی دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ حکماء منائع و فائق عالم کے ثبوت سے قاصر ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ اس کی وحدانیت کے ثبوت سے بھی عاجز ہیں اور نہ ہی وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا غیر جسمانی ہے یا یہ کہ عالم کا کوئی خالق یا اس کی کوئی علت بھی ہو سکتی ہے اور نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ روح انسانی ایک جوہر قائم بالذات ہے۔

غزالی دلائل و براہین قاطعہ سے یہ واضح طور پر ظاہر کر دیتے ہیں کہ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے غیر کو اور انواع و اجناس کو کئی طور پر جانتا ہے، نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا خود اپنی ذات کو جانتا ہے۔ ان کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا۔ ان کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہے اور انھوں نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی وہ قطعاً باطل ہے۔

فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں۔ فلاسفہ نے جو قیامت اور حشر اجساد کا انکار کیا ہے یہ ان کی فاش غلطی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فلسفی یہ ثابت ہی نہیں کر سکتے کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا بھی ہے، ان کا دیر پا ہونا لازم ہے۔

اس طرح امام ہمام متھافہ میں فلاسفہ کی تردید کے لئے بیس مسائل انتخاب کئے ہیں جن میں سترہ مسئلے الہیات کے اور تین مسئلے طبعیات کے ہیں جن کی تفصیل اوپر پیش کی گئی۔

جب امام غزالی اپنے کام سے فارغ ہوتے ہیں، فلاسفہ کی سفاہت کھل کر سامنے آ جاتی ہے اور تنہا نہ کاقلی امام کے ہم آواز ہو کر کہتا ہے کہ :

فلسفہ چوں اکثرش باشد سفہ ہم کل آل
ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر است

یعنی خلفہ کے لفظ کا بڑا حقہ سفہ ہے جس کے معنی ہے وقوفی یا نادانی کے ہیں، چونکہ یہ مسلم ہے کہ حکم الاکثر حکم الکمل لہذا سارا فلسفہ ہی سفہ یا بے عقلی و نادانی قرار پاتا ہے۔ اب صید البصر

طالب کو زندگی کی کوئی عقلی اساس نظر نہیں آتی، غرض الی غلیفیوں کو دینا فی مشکلیں اور مہیوم کے بازو بازو لا کر
کھڑا کر دیتے ہیں، ہر شے قابل شبہ یا مشکوک ہو جاتی ہے اور فلسفہ، سفسطہ کا مرادف قرار پاتا ہے جتنا ان
جہل و بے خبر! بحث و نظر کے پرستار سے غرضالی یہ کہتے ہوئے سنائی دیتے ہیں :-

لے خور و شراب غفلت از جام ہیں مشغول شو بخوش چوں خضر بجرم !

ترسم کہ از بس خواب چو بیدار شوی مستی برود، و درو سر ماند و بس !

جب فلسفہ ہمیں زندگی کی کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کر سکتا تو انسان کے لئے صرف "نئی ازلی" کا سہرا
باقی رہ جاتا ہے اور غرضالی زندگی کی اساس اسی جی کو قرار دیتے ہیں جو انبیاء کے قلوب پر نازل کی جاتی ہے
اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں، اس میں حق صریح ہوتا ہے یقین و اذعان پیدا کرنے کی پوری قوت
ہوتی ہے۔ نبی اور فلسفی میں یہی فرق ہوتا ہے کہ نبی جو کچھ کہتا ہے وہ یقین و اذعان کی پوری قوت سے
کہتا ہے اس میں کوئی تردد، کوئی شک و شبہ، کوئی ظن و قیاس، کوئی دہم و حتمال نہیں ہوتا، کیونکہ وہ اس
یقین کی بنیاد پر کہتا ہے جو حق تعالیٰ اس کے قلب میں کسی ایسے ذریعہ سے پیدا کر دیتا ہے جو شاید
کی حیثیت رکھتا ہے، اور وہ اس کو اور صرف اسی کو "حق" سمجھتا ہے، بھلا وہ شخص ہو یا ہڈی کی بلندی
سے آفتاب کو اپنی آنکھ سے دیکھ رہا ہو، وہ دنیا بھر کے اندھے بہرے یا ان لوگوں کے مقابلہ میں جو
اس باندی سے نیچے آفتاب کو نہ دیکھ رہے ہوں، اس بات میں شک کر سکتا ہے کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا؟
فلسفی یا محقق کے پاس مشاہدہ نہیں ہوتا، مشاہدہ جیسی کوئی چیز ہوتی ہے، اس کے پاس
"ظنون" (قیاسات) و تعلقات ضرور ہوتے ہیں مگر مخالف احتمالات کی پرچھائیاں ان کو
اس طرح دھندلا بنائے رکھتی ہیں کہ وہ نور یقین سے محروم رہتا ہے، اطمینان قلب و سکینت خاطر
کی دولت خود اس کے پاس نہیں ہوتی، وہ دوسروں کو یہ دولت کہاں سے لا کر دے سکتا ہے !

موجودہ سائنس کے جدید انکشافات نے بہت سے فکری انحرافات کو مشاہدہ کی حیثیت دیدی
ہے لیکن علمائے سائنس کو اعتراف ہے کہ انتہائی حقیقت ان کی گرفت سے باہر ہے، وہ یہ تک
نہیں جان سکے کہ "انرجی" یا "قوت" کی حقیقت کیا ہے، وہ صرف یہ جان سکے ہیں کہ انرجی کیا کرتی ہے
لیکن انرجی کیا ہے، اس کا علم انہیں نہیں۔ اسی طرح انہیں اعتراف ہے کہ کائنات کے راز بائیس سو
سے وہ اب تک پوری طرح واقف نہیں ہو سکے اور ہر راز کے تحت ایسے بے شمار راز سر بستہ ہیں۔

جن کے صحیح انکشاف کے لئے نسل انسانی کو ابھی صدیاں درکار ہیں، لہذا جو کچھ آج کہا جا رہا ہے وہ حرف آخر برگز نہیں! اسی لئے انبیاء کی پکا شروع سے یہ رہی ہے کہ

اذا لم تری المجلال فسلّم لا فاس ترا ولا بالابصار

یعنی جب تو خود ہلال کو نہیں دیکھ سکتا، حقیقت کا مشاہدہ نہ کر سکتا، تو ان لوگوں کی بات کو مان لے، جنہوں نے اپنی آنکھوں سے ہلال کو دیکھا ہے!

تھافہ سے غلامی میں یہی ثابت کرنا پڑتا ہے کہ جب زندگی کے لئے کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کی جاسکتی تو ہمیں انبیاء ہی کی طرف رجوع کرنا چاہیے نبی کی بہت بڑی خدمت اور نبی کے ذریعہ حق تعالیٰ کا ایک عظیم ترین احسان یہ ہے کہ وہ نبی نوع انسان کو یقین و اذعان کی ایک ایسی بیش بہا دولت عطا کرتا ہے کہ دنیا کی کوئی دولت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی!

گزشتہ چھ می روی تو چوں آب بجوی! کیس بھر پر از آب حیات مست بجوی!
پھر یقین ان بنیادی باتوں کے متعلق ہوتا ہے جو انسان کی ابدی فلاح کے لئے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں اور اس کی شخصیت کی ایسی تعمیر کرتی ہیں جو ہمیشہ کے لئے خلی سے خالی ہوتا ہے۔ اور ان کے متعلق صحیح علم حاصل کرنے کا کوئی مادی ذریعہ آج تک بھی ایجاد نہیں ہوا مثلاً نظام عالم میں انسان کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ قطعاً آوارہ و آزاد ہے یا اس کو اپنے اعمال و افعال کی جواب دہی کرنی ہوگی؟ کیا وہ محض بخت و اتفاق ہی سے عبث پیدا ہو گیا اور اس کو کسی حقیقتہ الحقائق کی طرف رجوع ہونا نہیں؟ حیات موجودہ کا تعلق حیات آیتہ سے کیا ہے؟ کیا موت فنا ہے محض کا نام ہے یا اس کی حقیقت محض انتقال ہے؟ یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا؟ اگر انسان ایک ابدی حقیقت ہے اور موت سے وہ فنا نہیں ہوتا تو بعد الموت اس کو کن احوال سے گزرنا ہوگا؟ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جب تک ان جیسی بنیادی باتوں کے بارے میں یقین و اذعان پیدا نہ ہو نہ جدوجہد کی اور حرکت عمل کی کوئی سمت قائم ہو سکتی ہے اور نہ اس جدوجہد اور عمل میں حیسانیت و استقامت پیدا ہو سکتی ہے، یعنی روحانی لحاظ سے اس کی شخصیت کی تعمیر برگز نہیں ہو سکتی۔

نمی دانی تو جاہلی تویمست فاش!

نظر نقش اولی یا بنقاش!

تھوڑی دیر کے لئے تصور کیجئے کہ کسی نبی کی تعلیم وجود نہیں، صرف فلسفیوں کی تحقیقات اسی کی
 مویشکافیاں موجود ہیں جو لم ولانسلم سے معمور ہیں، "عقل کو تنقید سے فرصت نہیں" بعد میں آنیوالا
 فلسفی اپنے پیشرو کے خیالات کے تار و پود کو پھیر رہا ہو، فلسفے کے نظامات پیدا ہو رہے ہیں اور
 فنا ہو رہے ہیں، اس شغل کا حاصل محض ابقوری، لذتیت ہے، ایسی حالت میں کیا کسی حق کے
 متلاشی کو ان چند سوالات کے متعلق جو مثال کے طور پر اوپر پیش کئے گئے، نورا طہنان کی مسرت اور بھی
 وسکینت حاصل ہو سکتی ہے؟ ہاں، ایسی مثالیں ضرور ملتی ہیں (اور خود غزالی کے ساتھ ہی معاملہ رہا) جو
 انھیں سوالات میں غلطیاں و پچاں تھے اور تلاش و جستجو کی وادیوں میں بھٹک رہے تھے، ان کو روشنی
 نظر آئی اور پھر وہ اسی روشنی ہی کے ہو گئے، لیکن یہ روشنی فلسفہ یا سائنس کی نہیں تھی بلکہ وہ
 روشنی وہی تھی جس کی کزیمیں شمع نبوت کی لو سے بجھتی ہیں۔

عقلان اذیے مرادی ہائے خویش

باخبر گشتند از مولائے خویش!

جیسا کہ ہم نے اوپر بتلادیا ہے کہ کتاب تہا فہم امام غزالیؒ نے متعدد موقعوں پر تصریح کر دی
 ہے کہ اس کا مقصد فلاسفہ کی صرف تردید ہے، تحقیق نہیں، ان کے مذہب کی تکذیب اور ان کے
 دلائل کا بطلان ہے، کسی خاص مذہب کی جانب سے مدافعت نہیں، فلسفہ کے بحر و نارسائی کو واضح
 کرنا ہے اور فلسفیوں کی سفاہت اور بے خبری کا ظاہر کرنا ہے، لیکن اگر طالبِ نسیم معرفت کے کچھ حصوں کا
 کئے اپنے سینے کے دیسچوں کو کھولنا چاہتا ہے، "تو غزالی ہدایت کرتے ہیں کہ تمہیں" کتاب الفہرست
 سے اس کی کچھ بریں مل سکتی ہیں یا "کتاب المحبت" یا "کتاب التوکل" کی ابتداء میں "باب التوحید" سے
 اور یہ سب کتابیں "احیاء" میں ہیں، اور ایک بڑی مقدار ان معلومات کی جن سے تمہارے ذوق معرفت
 کی کچھ زیادہ تسکین ہوگی، "کتاب المقصد القاصی فی اسماء اللہ العزیز" میں ملے گی خصوصاً اسمائے مشفقہ
 من الافعال کی بحث میں، اگر تم اس عقیدہ کے ہمراہ سچی طلب کے ساتھ صریح معرفت کے خواہش مند
 ہو تو یہ بحث صرف ہماری ان کتابوں میں ملے گی جنہیں ہم نااہلوں کی آنکھ سے پوشیدہ رکھنا چاہتے
 ہیں۔" (الاربعین فی اصول الدین ص ۱۱۱ المطبعة العربیہ)۔

طالب صادق کے لئے امام کی نشان دہی کتابوں کی طرف مزاحمت ضروری ہے، ان کے

مطالعہ کے بعد اس کو معلوم ہو گا کہ امام کی نصیحت و وصیت یہ تھی کہ :

از کمز و قدوری نتوان یافت خدا را در مصحف دل میں کہ کتابے باریں نیست
 سیاحی دل کن کہ دیار سے باریں نیست دریا و خدا باش کہ کار سے باریں نیست
 پیش نظر کتاب تھا کہ اس ایڈیشن کا ترجمہ ہے جس کو مصر کے عالم سلیمان ذبیانے کچھ غرضہ
 قبل اپنے مقدمے اور حواشی کے ساتھ شائع کیا تھا۔ جب میں محمد صفحی جمہ کی کتاب "تاریخ فلاسفۃ الاسلام"
 کے ترجمے سے فارغ ہوا جس کی اشاعت دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد سے ۱۹۴۱ء میں ہو چکی تو
 میرا خیال ہوا کہ جامعہ عثمانیہ کے ایم اے کے طلباء کے لئے جنہوں نے اپنا انقیادی مضمون فلسفہ اسلام لیا
 ہے۔ تھا کہ ترجمہ کی تکمیل ہو جائے چنانچہ میں نے اپنے ایک عزیز عالم و دوست مولوی سید احمد
 نقوی صاحب کی اعانت سے اس کام کی طرف توجہ کی اور کتاب کے ایک بڑے حصے کے ترجمے سے
 فراغت حاصل کی لیکن بعض موانعت کی وجہ سے اس کی تکمیل نہ ہو سکی چند ماہ قبل ان ہی عزیز کی عنایت
 و اعانت سے مجددیہ ترجمہ تکمیل پاسکا۔ میرا یہ خوشگوار فریضہ ہے کہ مولوی صاحب کا میرم قلب سے شکریہ
 ادا کروں جن کی حسن ادا کے بغیر ترجمہ کا یہ مشکل کام مجھ سے ممکن نہ تھا۔ مولوی صاحب اس کام میں میرے
 برابر کے شریک رہے ہیں۔ اور اپنا بہت سا وقت عزیز اس میں صرف کیا ہے۔ میں مولوی صاحب
 کا بہت دل سے شکر گزار ہوں۔ میں اپنے فاضل دوست ڈاکٹر ابو نصر فالذی، ریڈر شعبہ تاریخ، جامعہ عثمانیہ کا
 رہنما بنت ہوں کہ انہوں نے اس مسودے کو شروع سے آخر تک بامعان نظر دیکھا اور اپنے مفید
 مشوروں سے میری اعانت کی۔

سخن مگوز بگانیگی کہ در رہ صدق میان اہل وفا آشنائی از لیست
 میں اپنے استاد محترم ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب کا بھی عماق قلب سے شکر گزار ہوں کہ انہوں
 نے اس ترجمہ کو اپنے ادارہ "انڈیونڈل ایسٹ کچنرل انسٹی ٹیوٹ" سے اشاعت کا انتظام فرمایا ہے۔

قومی ہمہ حسن لطف پاپیر
 اہل ہونفا اباب الصفاہم
 سودائے وفا و صدق را سراہ
 صدق بلا غفلت و دگر باز آں

میر ولی الدین
 حیدرآباد دکن
 ۲۰ اگست ۱۹۴۱ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ و حاشیہ نگار

میں نے حضرت امام غزالیؒ کی بہت سی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے جن سے ان کی بلند پایہ شخصیت کا عام طور پر اعتراف کیا جاتا ہے مگر مجھے "کتاب تہافتہ الفلاسفہ" میں ان کی ایک خاص حیثیت نظر آئی اور میں سمجھتا ہوں کہ ہر وہ شخص جو اس کتاب کا یہ نظر غائر مطالعہ کرے خود اس کو محسوس کئے بغیر نہ رہے گا۔

مشیت الہی کو اس کتاب کی جب دوبارہ طباعت منظور ہوئی تو مجھے خیال پیدا ہوا کہ اس ایڈیشن میں تہافتہ کی اس خاص حیثیت کو واضح کرنے کے لئے بعض حقائق کا ذکر کروں۔ میں یہ امر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ غزالیؒ اور ان کی تصنیف "تہافتہ" دونوں صورت میں کہ یہاں ظاہر ہوں گے وہ بالکل نئے ہوں گے اس سے پہلے وہ اس صورت میں متعارف نہیں ہو سکے ہیں۔

گویا بات بعض لوگوں کے نزدیک حیرت انگیز ہو لیکن وہ شخص جس کا طبع نظریات حق ہوتا ہے۔ وہ محض عوام الناس کی دہشت زدگی اور ان کے تعجب کے خیال سے اپنی اس رائے سے نہیں پیٹ سکتا جس کی دلیل سے تائید ہوتی ہے اور اس پر حجت قائم ہو چکی ہوتی ہے۔ میں نے اس کتاب کے حاشیہ میں بعض بعض جگہ امام سے اختلاف بھی کیا ہے مگر اس اختلاف کا مقصد بغض و بدگمانی نہیں اور کہیں کہیں انہی حمایت بھی کی ہے مگر اس حمایت کا مطلب محض جو شاعت و تقاد نہیں اور نہ عصبیت ہے مقصود صرف واقعات اور حقائق کی تلاش ہے اور انکی یافت کا ارادہ اور وہی مراد ہیں۔ ہر شخص کے عمل کی تعمیریت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور طالب نمکی کا مدد کا ضابطہ ہوتا ہے۔ فقط

سلیمان ونیا

حیات غزالی

ابو حامد غزالی سنہ ۴۵۰ھ میں خراسان کے شہر طوس میں پیدا ہوئے، بچپن ہی میں والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ ان کا دور قسطنطنیہ غریبی اور فلاکت میں گزرا۔ ایک صوفی منشی بزرگ نے ان کی سرپرستی کی اور ان کو اپنے گھر کے قریب ایک مدرسہ میں داخل کیا، جہاں اکثر طالب علموں کی گذر بسر کا خود مدرسہ کفیل ہوتا تھا۔

غزالی کچھ دنوں میں تحصیل علم میں مصروف رہے پھر حیران روانہ ہوئے وہاں سے نیشاپور گئے جہاں امام الحرمین (ضیاء الدین ابو حنیفہ) مدرسہ نظامیہ کے پرنسپل تھے۔ ان ہی کی سرپرستی میں امام غزالی فقہ، اصول فقہ، منطق و کلام کی تحصیل کرتے رہے، مگر موصوف کی وفات کے بعد (یعنی سنہ ۵۰۰ھ میں) امام نیشاپور سے معسکر کو چلے گئے، کچھ دنوں وہاں قیام کرنے کے بعد بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں (سنہ ۵۰۰ھ) ان کو تدریس کی خدمت مل گئی اس زمانہ میں امام کی علمی شہرت بہت پھیل گئی تھی اور ان کے حلقہ درس میں تین سو سے زیادہ اکابر علماء و شریک رہا کرتے تھے، پھر کسی وجہ سے وہ وہاں سے بھی نکل پڑے اور تقریباً (۹) سال تک شام و حجاز و مصر کے بیابانوں میں دشت زور دی کرتے ہوئے پھر نیشاپور اور وہاں سے طوس چلے آئے اور وہیں ۱۴ جمادی الثانی سنہ ۵۰۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

میں ان کی عالم فانی سے رحلت کے بارے میں وہی کہوں گا جو فرانسس بیکن (مشہور انگریز فلسفی المتوفی ۱۶۲۰ء) نے کہا تھا: ”میری روح تو خدا کے پاس پہنچ جائے گی اور میرا جسم منوں مٹی کے نیچے دب جائے گا۔ لیکن میرا نام بہت سی قوموں اور آئندہ نسلوں میں محفوظ رہے گا۔“

غزالی کا نشوونما ایسے دور میں ہوا جبکہ دنیا سے اسلام اختلافات مذاہب کے طوفانوں میں گھری ہوئی تھی اور ہر جماعت یہ عقیدہ رکھتی تھی کہ صرف وہی ناجی ہے، جیسا کہ خدائے تعالیٰ کا قول ہے۔ کُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَیْہُمْ فَرِحُوۡا۔ جب آراء اس قدر متقابل و متباین ہوں تو یہ ناممکن تھا کہ سب رائیں صحیح ہوں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: ”میری امت میں سے،“ فرقول میں بٹ جائے گی ان میں سے ایک فرقہ ناجی ہوگا۔“

غزالی اپنی آخرت کو سنوارنے پر حریص تھے، بڑے حشر اور ناموافق روحانی انقلاب سے ڈرتے تھے، آخر وہ کیا کرتے، اس میں کوئی شک نہیں کہ تقلید تو کسی ایک فریق کی جانب مائل ہونے کا نام ہے، مگر حزم و احتیاط کا تقاضا ہے کہ بحث و تفتیش کی جائے نقد و حید کا استعمال کیا جائے، کیونکہ جو معاملہ درپیش ہے ویسا تو سعادت ابدی ہے یا شقاوت ابدی۔ غزالی نے آخر یہی کیا چنا۔

وہ کہتے ہیں: ”ادیان و اہل میں عوام کا اختلاف، پھر مذاہب میں ائمہ کا اختلاف ایک ایسا بحر عمیق ہے جس میں اکثر غرق ہو کر رہ گئے، اور بہت کم ہیں جو بچے ہیں عین فوان شباب سے تو کیا بلکہ ابتداء شعور و احساس سے اس بحر عمیق کی شناساوری و غوطہ زنی کرتا رہا، خائف یا بزدل کی طرح نہیں، بلکہ اندرونی گہرائیوں کا کھوج کرنے والے غوطہ زن کی طرح، ہر اندہ میرے میں جو حقیقت کا جو بار، ہر مشکل کا مقابلہ کیا، ہر گرداب میں اپنے (سفینہ عقل) کو پھنسا دیا، ہر فرد کے عقیدے کی میں نے چھان بین کی، ہر جماعت کے مذہبی اسرار کو کھولنے کی کوشش کی تاکہ اہل بدعت و اہل سنت اور حق پرست و باطل پرست میں تمیز کر سکوں میں نے کسی باطنی کو نہیں چھوڑا جب تک یہ نہ معلوم کر لیا کہ اس کے باطن کا راز کیا ہے، کسی ظاہری کو نہیں چھوڑا جب تک اس کا پتہ نہ لگایا کہ اس کی ظاہریت کا ماحول کیا ہے حقیقت فلسفہ سے واقفیت حاصل کرتا یا ہوتا تھا، اس لئے فلسفی بھی مجھ سے چھوٹ نہ سکا، متکلمین و موفیہ بھی نہ بچ سکے، میں نے کوشش کی کہ متکلمین کے کلام کی غایت معلوم کروں اور موفیہ کی صفوت کا بھیجا، اس پر مطلع ہونے کے لئے میں زیادہ حریص رہا، عبادت گزار تو میں نے اُن پر نگاہیں لگا دیں کہ دیکھوں کہ انہیں حاصل عبادت کیا ملتا ہے۔ زندگی جو حالت تعطل میں رہتا ہے اس کی بھی جستجو میں رہتا کہ معلوم کروں کہ اس کی جرات کے کیا اسباب ہیں، حقائق کی دریافت کا سودا میرے سر کے لئے نئی

پتیز نہ تھا، یہ میری باہوش زندگی کی ابتدائی زندگی سے وابستہ ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ یہ میری نظر میں خدا کی طرف سے دویت ہے، محض میرے اختیار و خواہش سے نہیں، اور اسی ذوق نے میرے دور شباب کے آغاز ہی میں میری تقلید کی زنجیروں کو توڑا اور مجھے موردی عقائد کے تاریک قید خانے سے آزاد کر دیا۔

تقلید کی گراں باری اور موردی عقائد کی چار دیواری سے رہائی، ساتھ ہی مختلف گونا گوں آراء و عقائد پر عالمانہ و تنقیدی نظر کی بے باکانہ جرات کی ذمہ داری جس چیز پر ڈالی جاتی ہے یقیناً وہ تشکیک ہے۔ دوسرے اہم واقعات کی طرح تشکیک کی ابتدا بھی انسانی ذہن میں اچانک نہیں ہوتی، یہ انسان کے تحت الشعور میں ابتدا دے پائوں قدم رکھتی ہے، یہاں تک کہ وہ اپنے اقتدار کے لئے راہ نکالتی جاتی ہے۔ آخر کار روح انسانی پر اس کا کامل تسلط ہو جاتا ہے۔ ابھی اس اسباب و عوامل بھی مختلف ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں، بعض وقت اس کے اسباب اتنے خفی ہوتے ہیں کہ مفیش کی نظر سے بھی اوجھل رہتے ہیں، رہا یہ سوال کہ وہ اسباب کیا ہیں اور کب پیدا ہوتے ہیں ایسا سوال ہے کہ اس میں بحث کرنے والے مختلف نظریات کے حامل ہوتے ہیں، اسی طرح غزالی کے بارے میں بھی جن لوگوں نے بحثیں کی ہیں وہ ملن کے اس دور زندگی کے بارے میں مختلف خیالات رکھتے ہیں۔

پروفیسر کامل عیاد اور جیمیل صلیبا کی ایک رائے ہے تو پروفیسر دیور کی دوسری ڈاکٹر زورم کی تیسری، پروفیسر میکڈانلڈ کی چوتھی، مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں یہ تمام رائیں رجماً بالغیب ہیں، اور غلطی سے متبر نہیں، میرے نزدیک غزالی کی زندگی میں تشکیک کے دو اہم دور ہوئے ہیں: ۱۔ پہلا دور جس میں شک خفیف طور پر نمودار ہوا، جیسا کہ اکثر اہل نظر افراد میں ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرا دور جب کہ شک سخت اور تیز تر ہوتا جا رہا تھا، اور عقائد باطلہ کے خصل خاشاک کے لئے برق بنتا جا رہا تھا، اسی طرح جیسا کہ اونچے درجہ کے فلاسفہ و اہل فکر میں ہوتا ہے۔

غزالی نے اس پہلے دور میں اپنی نظر کے آگے متعدد فرقوں کو رکھا، اور ان کے ذہن کے ساتھ مختلف و متضاد عقائد و آراء پیش ہونے لگے، اپنے عقائد کو دوسرے فرقوں کے مقابل ایک فرقہ کی طرح رکھ کر، چشیت ایک منصف کے انھوں نے سب سے پہلے جو کام کیا وہ یہ تھا کہ اپنے

موروثی عقائد کی بوسیدہ دیوار ڈھادی اور تمام فرقوں میں سچائی کے موتی کی تلاش کرنے لگے، ان کا شک اس مرحلہ میں (اگر ہمارا خیال صحیح ہے تو) اس بات پر آگتا ہے کہ حق کس فریق کی جانب ہے؟ غزالی نے اس سچائی کی تلاش کے لئے جن چیزوں کو معیار بنایا وہ دو تھیں عقل و حواس۔ ظواہر کتاب و سنت۔ اس کے علاوہ ان دلائل و فروع سے بھی انھوں نے مدد لی جو اس زمانہ میں متعارف تھے۔ ان دلائل میں انھوں نے بلا کا اختلاف پایا، جیسا کہ وہ جواہر القرآن میں ایک جماعت کے بارے میں لکھتے ہیں: "ان کے پاس دلائل بہت متناقض ہیں جس کی وجہ سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے دوسروں کو بھی گمراہ کیا" اور اپنا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اس بارے میں ہم کو کوئی تعجب نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس میدان میں ہمارے اس پروردگار نے بار بار لغزشیں کھائی ہیں۔" ان دلائل کا باہمی تناقض و تضاد اور اتنا زبردست اختلاف قدرتی چیز ہے، کیونکہ ان کی قوت و ضعف ادھق و باطل کے مدارج ایک سے نہیں ہیں۔

ضروری تھا کہ غزالی کی توجہ ابتداءً ان کی دلائل کی طرف ہوتی۔ پہلے تو وہ ان کو تنقیدی نظر سے پرکھ لیتے، پھر ان کے مدلولات کو جانچتے، کبھی وہ ان دلائل پر اس علم کی روشنی میں تبصرہ کرتے جس کو وہ "یقینی" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور جس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "کسی معلوم کا انکشاف اس علم کے ذریعہ درجہ یقین تک پہنچ جاتا ہے، اور اس منزل میں شک کا فور ہو جاتا ہے، کیونکہ اس علم کے ساتھ غلطی کا امکان نہیں، غلطی سے امان اسی وقت ملتی ہے جب اس درجہ کا یقین حاصل ہو جائے کہ اس یقین کو اس شخص کی کوشش بھی متزلزل نہ کر سکے جو پتھر کو کوسو بنا سکتا ہو، یا لائٹھی کو سانپ، کیونکہ یہ یقین ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ حساب کے اس عام اصول کا علم کہ دس تین سے بڑھ کر ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ میں لائٹھی کو سانپ بنا سکتا ہوں تو یہ تماشہ دیکھنے کے بعد بھی حساب کے اس اصول سے میرا یقین نہیں ہٹ سکتا، باوجودیکہ اس کی قوت اعجاز پر میرے تعجب کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔"

جب علم حق غزالی کی نظر میں یہ ہوا تو اب حق کی میزان بھی وہی ہو گئی جو اس کی طرف رسائی کرتی ہو، اور ظاہر ہے کہ جب وہ اپنے مطلوب کے یقین کے بارے میں اتنے سخت ہوں اور اعتبار و قوت کے اونچے درجہ کے طالب ہوں تو ضروری ہوگا کہ صرف عقل و حواس ہی منظور

بارگاہ رہیں، باقی چیزیں رد کردی جائیں، کیونکہ ان دونوں کے سوائے ان کے نزدیک کوئی چیز مطلوب کو ثابہ نہیں کر سکتی تھی، اور یہی چیز اس وقت اس کے لئے نصب العین تھی۔

تاہم غزالی عقل و دماغ سے بھی کسی باقاعدہ امتحان سے گزرتے بغیر مطمئن نہیں تھے، تاکہ معلوم ہو سکے کہ منزلی مقصود تک وہ حقیقتاً راہبر بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں، کیونکہ اب وہ ان کی قوت میں بھی کمزوریاں محسوس کرنے لگے تھے۔ فرماتے ہیں: "شک کرتے کرتے میں اس نتیجہ پہنچا کہ محسوسات بھی کسی پُر امن علم کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے، کیونکہ ان کی قوت کا بھی یہ حال ہے ان کے بعد و سہ پر ہم کسی نتیجہ کی طرف نکل کر بعض وقت راستہ ہی سے لوٹ جاتے ہیں مثال کے طور پر حسی بصارت کو سمجھتے جو سب سے زیادہ قوی اور قابل اعتبار حس بھی جاتی ہے وہ سایہ کو محسوس کرتی ہے تو ساکن اس کی حرکت کا اس کو احساس نہیں ہو سکتا، صرف تجربہ و مشاہدہ عقلی ایک گھڑی بعد اس کی تردید کر دیتے ہیں، اب کہیں معلوم ہوتا ہے کہ سایہ متحرک ہے گو اس کی حرکت دفعۃً نہیں ہوتی، تدریجی ہوتی ہے، اس لئے سایہ کو ساکن تو نہیں کہہ سکتے، جیسا کہ یہ حس باور کراتی ہے۔ آنکھ تارے کو دیکھتی ہے تو اس کا جرم اس کو ایک دینار کے برابر محسوس ہوتا ہے، حالانکہ ہندسی دلائل بتلاتے ہیں کہ تارہ زمین سے بھی جسامت میں بڑا ہے۔ یہ ہے محسوسات کی حکومت کا حال، حاکم حس ایک فیصلہ کرتا ہے، پھر حاکم عقل اس فیصلہ کو قلم زد کرتا ہے، پھر اختلاف بھی ایسا کہ تسلیم کر کے بغیر چارہ نہیں۔"

اسی طرح حواس کی قوت پر سے غزالی کا بھروسہ اٹھ گیا، اب امتحان کے لئے عقل کی باری آئی، لکھتے ہیں: "محسوسات مجھ سے کہتے ہیں کہ تم کس چیز پر اعتبار کرتے ہو، عقل پر، تم کو کیا اطمینان ہو سکتا ہے کہ اس کا بھی ہماری ہی طرح حشر نہ ہو، تم تو ہم پر بھی اسی طرح اعتبار کرتے تھے، مگر حاکم عقل آیا اور اس نے ہمارے فیصلوں کے ورق چاک کر دیئے، اگر ایسا نہ ہوتا تو تم ضرور ہمارے فیصلوں پر مہر تصدیق لگا دیتے، لیکن ذرا سوچو تو کیا اس حاکم کا بھی کوئی بالاتر حاکم نہیں ہو سکتا، جس طرح کہ اس کو تم پر بالادستی حاصل ہے، تو کیا وہ بھی اس کے فیصلوں کی کبھی اویسی ہی تکذیب نہ کرے گا جیسا کہ وہ ہمارے فیصلوں کی کرتا ہے، اور اس کی قوت محسوس نہ ہونے کے باوجود اس کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا۔"

آگے غزالی لکھتے ہیں: ”شعور نے اس کے جواب میں تھوڑا سا توقف کیا، نیند میں بالست سکون ہی میں دل اس کے دلائل کی تائید کی طرف مائل ہو گیا، پھر وہی ہی آواز میرے کانوں میں آنے لگی گویا وہی محسوسات مجھ سے کہہ رہے ہیں!“ کیا تم سوتے میں خواب نہیں دیکھتے؟ کیا مختلف واقعات و مریات کا وہاں نظارہ نہیں ہوتا، اور ان کے اثبات و استقلال کی تم کو ایک عارضی اور مبہوم سی توقع نہیں ہو جاتی؟ تم سمجھتے ہو کہ تمہاری یہ لذتیں یا تمہارے یہ آلام مستقل ہیں؟ مگر جب آنکھ کھل جاتی ہے تو یہ تمام عیش و سرت یا ساری تکلیف و رنج سب پاؤں ہوا ہو جاتے ہیں، گویا ریت پر بنے ہوئے قلعے تھے جو زمین پر آ رہے، پھر تم جس چیز کو بیداری کہتے ہو اور جس پر بھروسہ کرتے ہو کیا وہ خواب کے مقابلے میں بہت زیادہ پائیدار چیز ہے؟ کیا اس کے عیش و نعم، اس کے رنج و عذاب کو بھی کچھ ثبات و دوام حاصل ہے؟ کون ضمانت دے سکتا ہے کہ وہ بھی خواب ہی کی طرح نہیں؟ کیا ممکن نہیں کہ تم پر کوئی اور ایسی حالت طاری ہو جائے جو تمہاری اس نام نہاد بیداری کو بھی خواب ہی کی ایک قسم ثبات کر دے، اور جب یہ حالت تم پر طاری ہو تو یہ عیش و خورسندی جس کے مزے تمہارے دلوں کو موہ لیتے ہیں، داستانِ پارینہ کے خیالی مزے معلوم ہونے لگیں، اور اس کے خوف و رنج کا نہیں ویسے ہی احساس ہونے لگے جیسے کسی افسانہ کے ہیبت ناک واقعات سن کر تم پر لرزہ طاری ہو سکتا ہے۔ شاید ممکن ہے کہ یہ حالت وہی ہو جس کو صوفیہ ”احوال“ سے تعبیر کرتے ہیں اور ممکن ہے یہ حالت موت ہو، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”انسان نیام اذا ماتوا فانتبهوا“ (لوگ سو رہے ہیں جب مرتے ہیں تب جاگ اٹھیں گے) جب یہ خیالات میرے دل میں گزرنے لگے اور شعور میں جاگزیں ہونے لگے تب میں اپنا علاج سوچنے لگا، مگر کچھ سمجھائی نہیں دیتا تھا، سو اُسے اس کے کہ پھر اسی دلیل و برہان کے سلسلہ کی آزمائش کروں، اس دلیل و حجت کی تشکیل علومِ اولیہ کے اصول ہی سے ممکن تھی، مگر جس کا دل ان اصول ہی سے اٹھ رہا تھا تو ان دلائل سے کیا تشفی حاصل کر سکتا تھا؟ پس مرضِ ٹھٹھا گیا جوں دوا کی کے مصداق اس سوچ نے میری پریشانی میں اضافہ کر دیا، اس قسم کی پریشانی جس کو ”سفسطہ“ سے تعبیر کیا جاتا ہے مجھ پر تقریباً دو مہینے طاری رہی۔“

کی اس کامیابی کو عقلی ضرورت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ علم یقینی کی طرف پہنچنے کا ایک وسیلہ ہے۔ بشرطیکہ اس کے استعمال کا طریقہ درست ہو،

اس طرح غزالی شک و تردد کے چکر کو جو حقیقت کی میزان کے گرد تھا، توڑ چکے تھے اور ضرورت عقلی کی میزان ان کے ہاتھ آگئی تھی، اب فرقوں کے بارے میں شک رہ گیا تھا کہ کونسا فرقہ حق پر ہے، ابھی وہ اس مہم کو طے نہ کر سکے تھے، مگر جو میزان کہ ہاتھ آگئی تھی اس کے ذریعہ ان مشکلات کے نبٹنے میں کوئی دشواری نہ تھی، اس لئے وہ آگے بڑھتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

”جب خدا نے مجھے اس مرض سے شفا دی تو میں یہ اندازہ کرنے کے قابل ہوا کہ حقیقت کے متلاشی چارہی گروہ کو قرار دیا جاسکتا ہے: ۱۔ متکلمین جو اپنے آپ کو اہل نظر و فکر بھی کہتے ہیں ۲۔ باطنیہ جو اپنے آپ کو ”فرقہ تعلیمیہ“ کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں جن کا خیال ہے کہ امام معصوم ہی انوار حقیقت کے سرچشمہ سے ابتدائی فیضان حاصل کر سکتا ہے۔ ۳۔ فلاسفہ جو اپنے آپ کو اہل منطق و حجت بھی کہتے ہیں ۴۔ صوفیاء جو اپنے آپ کو ارباب کشف و شہادہ و مقررین بارگاہ سعادت سمجھتے ہیں۔ میں پہلے فرقہ کے علم یعنی علم کلام کی جانچ اور دوبارہ نظر پر آمادہ ہوا، اور اس کے محققین کی کتابیں دیکھیں، یہ میدان میری دلچسپی کے لئے اس وقت موزوں ثابت ہوا، یہاں میرے اشراف قلم نے بھی جولانیاں دکھائیں، کچھ مقالے اور کتابیں میں نے بھی اس علم میں تصنیف کیں، گو اس بارہ میں مجھے اطمینان نہ تھا کہ یہ علم حقیقت کی طرف پوری رہنمائی کر سکتا ہے، اور میرے مقصود کو بھی اس سے تشفی ہو سکتی ہے۔“

علم کلام کا مقصد کیا ہے؟ غزالی اس کی کسی قدر شرح اس طرح کرتے ہیں: ”ایک مسلمان شخص کے عقیدہ کی حفاظت اس علم کا مقصد ہے۔ وہ جو اپنے عقاید کی بنیاد کتاب و سنت قرار دیتا ہو، اور یہ چاہتا ہو کہ ان شکوک و شبہات کے تیر وں سے اس کا عقیدہ چھلنی ہو، بے محفوظ رہے جو چاروں طرف سے اس کی طرف یورش کر رہے ہیں، یا یہ مقصد ہے کہ جس شخص کا سینہ عقیدہ اسلام کے نور سے خالی ہے اس میں یہ ابدی نورانیت پیدا کرے مگر نہ تو علم کلام کا یہ مقصد ہے اور نہ اس سے یہ ممکن ہے کیونکہ اس کے پاس جتنے بھی تہیہ ہیں وہ سارے کے سارے

بیرونی ساخت کے ہیں۔ اور اس کے حامل اپنی دلائل و مسلمات کے ہتھیار لیکر لگے بڑھتے ہیں جو بسا اوقات دھوکا دے دیتے ہیں اور تار عنکبوت کی طرح کمزور اور بھدے ثابت ہوتے ہیں۔ متکلمین کی زیادہ تر توجہ مخالفین کے تناقضات و اختلافات یعنی ان کی کمزوریوں کی تلاش میں ہی صرف ہوتی رہتی ہے اور انہیں کے مسلمات و مفروضات کی مدد سے وہ حجت و برہان کا سامان حاصل کرتے ہیں۔“

یہ ہے علم کلام کا منشاء و فائدہ جو غزالی نے بتلادیا لیکن خود غزالی کا مقصد کیا ہے؟ مذہبی حقیقت کا ایسا ادراک جس کی عقل سے بھی تائید ہوتی ہو یہاں تک کہ وہ ریاضی کے مسئلہ اصولوں کی طرح مضبوط ہو جائے۔ ان دونوں مقصدوں میں بڑا فرق ہے۔ اسی لئے غزالی علم کلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”جو شخص کہ سوائے ضرورت عقلی کے کسی چیز کو قطعاً تسلیم نہیں کرتا اس کے حق میں اس کا نفع تھوڑا ہے“ میرے لئے بھی یہ ناکافی ثابت ہوا، اس سے میری کوئی شکایت رفع نہ ہو سکی..... اختلافات مذاہب میں حیرت کے تاثر کو رفع کرنے میں بھی وہ ناکام ثابت ہوا، کوئی تعجب نہیں کہ میرے سوا اور بھی لوگ اس سے اسی قسم کا گمان رکھتے ہوں ہاں بعض لوگوں کے لئے اس کی افادیت ممکن ہے مگر یہ فائدہ زیادہ تر تقلیدی قسم کا ہے، اسے اوسمات میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ اس سے صرف واقعہ کا انہماک مطلوب ہے، اس علم کی تنقیص و ابطال قطعاً مقصود نہیں۔ استفادہ کرنے والوں کے ظرف مختلف ہوتے ہیں، بہت سی دواہیں ہوتی ہیں جو ایک کو نفع دیتی ہیں تو دوسرے کو ضرر۔“

جیسا کہ ظاہر ہوا غزالی علم کلام میں تصنیف و تالیف کے بھی مالک ہیں مگر ساتھ ہی ان کا اعتراف ہے کہ یہ ان کے مقصد کے لئے ناکافی سامان ہوتا ہے۔ اس سے ان کی تسکین نہیں ہو سکتی۔

ان لوگوں کو جو علماء سلف کے احوال سے بحث کرنے کی کوشش کرتے ہیں میرا یہ بے مشورہ ہے کہ انہیں کسی شخص کی طرف کسی رائے یا عقیدہ کو منسوب کرنے میں جلدی نہ کرنی چاہیے، محض اس بنیاد پر کہ اس نے اپنی کسی تصنیف میں اس کا اظہار کر دیا ہے، اویس ہی اس کا آخری اور پختہ خیال ہے۔ انہیں چاہیے کہ مصنف کے ماحول کا بھی مطالعہ کریں جس میں

وہ بوقت تصنیف گھر ہوا تھا اور غور کرنا چاہیے کہ کیا وہ اس کتاب کو اپنی ذاتی اور آخری رائے قرار دیتا ہے یا اس کی تحریر میں کوئی اور محرک بھی کام کر رہا تھا۔

متکلمین کے بعد غزالی نے اپنی توجہ فلسفیوں کی طرف بھیجی تاکہ ان کی جانچ کرے خیال رہے کہ فلسفی وہ لوگ ہیں جو اپنے علمی مسلک کی بنیاد عقل پر قائم کرنا چاہتے ہیں۔ غزالی نے صرف ان بحثوں کو ہاتھ لگایا ہے جن کا تعلق مذہب سے ہے یہاں عقلی مسائل کے ان شعبوں کا ان کو علم ہوا جو مذہب کے مسلمہ اصول کی بیخ کنی کرتے ہیں مگر بنظر تعمق دیکھنے سے معلوم ہوا کہ فلاسفہ کی آراء میں کثیر اختلافات موجود ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

” ارسطو نے اپنے ہر ایک پیش رو کا رد لکھا ہے، حتیٰ کہ اپنے استاد کا بھی جو افلاطون الہی کے نام سے مشہور ہے۔ پھر وہ اپنے استاد کی مخالفت کا عذر اس طرح پیش کرتا ہے:

” افلاطون میرا دوست ہے اور سچائی بھی میری دوست ہے، مگر میں سچائی کو زیادہ دوست رکھتا ہوں۔ اس نقل سے ہمارا منشاء فلسفیوں کے مسائل و آراء میں عدم استقلال ثابت کرنا ہے، جن کی بنیاد زیادہ تر ظنیات پر ہوتی ہے۔“

مگر بہت جلد غزالی نے اس بات کو پایا کہ اس پرخرو کو اس راہ میں بے شمار ٹھوکریں لگتی ہیں۔

الہیاتی مسائل کا حل کر لینا اسالیب عقلیہ کے لئے آسان بات نہیں ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

” ہم واضح کرتے ہیں کہ فلسفیوں نے ان عقائد کی صحت کے لئے برہان منطقی سے مادہ قیاس کی جو شرط قائم کی ہے، اور کتاب قیاس میں اس کی صورت کے بارے میں جو غلطی پیش کی ہیں اور جو طریقے کہ منطقی جزئیات اور ان کے مقدمات میں انھوں نے ایسا غوجی و قاطیغور یا س میں قائم کئے ہیں ان میں سے ایک کو بھی وہ علوم مابعد الطبیعیات میں استعمال نہ کر سکے۔“

اسی طرح غزالی بدکار کرتے ہیں: ”کہاں ہے وہ شخص جو کہتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کی دلائل مبدی دلائل کی طرح ناقابل تعارض ہیں؟“ اور جب تک کہ مابعد الطبیعیات

کی دلائل کی توضیح ریاضی کے ان حدود تک نہ پہنچ جانے جن کو غزالی مشروط سمجھتے ہیں وہ قابل قبول نہیں ہو سکتیں، اسی بنیاد پر غزالی نے فلسفیوں کا پچھا کیا ہے اسی دو میں کتاب تہافت بھی حوالہ قلم کی ہے۔

اس کے بعد غزالی کی توجہ فرقہ تعلیمیہ کی طرف ہوئی جو کہتے ہیں کہ "محض عقلی بنیادوں پر غلط باتوں پر ایمان نہیں لایا جاسکتا عقل سے دینی حقائق کا انساب ہو سکتا ہے" اور اسی فیصلہ کی بنیاد پر غزالی بھی عقل کے امتحان کی خواہش کرتے ہیں، اور اس حد تک تو گویا یہ فرقہ غزالی سے متفق رائے ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دینی قضایا کو یقینیات کے لباس میں ظاہر کرنے کا آخر وسیلہ کونسا ہے؟ کیا امام معصوم سے جو حقیقت کے سرچشمہ سے راست تعلق رکھتا ہے، ہماری نقل و روایت عمومی حیثیت سے بھی تشفی بخش ہو سکتی ہے؟ اس نقطہ نظر پر غزالی کافی بحث کے بعد بتلاتے ہیں کہ یہ لوگ بھی حقیقت میں دھوکے ہی میں مبتلا ہیں، امام معصوم جس کو وہ فرض کرتے ہیں محض ایک خیالی تصویر ہے۔ جس کا واقعات سے کوئی تعلق نہیں، ان کے خلاف بھی غزالی نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔

اب چوتھا فرقہ یہ کیا یعنی صوفیہ جو کشف و معائنہ پر اعتبار رکھتے ہیں اور عالم ملکوت کے ساتھ اتصال اور اس کے ذریعہ لوح محفوظ کے اسرار بھی پر اطلاع و دست رس کے مدعی ہیں، لیکن اس کشف و معائنہ کے حصول کا طریقہ کیا ہے؟ اس کا جواب وہ دیتے ہیں کہ یہ علم و عمل ہے پھر غزالی اس کی توضیح کرتے ہیں اور اپنی ذات سے اس کی تطبیق کرتے ہیں، جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں "میں نے بہت بڑے جہاد و مرتبہ کو خیر باد کہا اور زندگی فانی کی عارضی سرقول کو جو اس وقت مجھے بلا تکلیف حاصل تھیں، کسی اہم مقصد کی تلاش میں جواب دے دیا، اجتماعی لذتوں سے اس وقت کنارہ کش ہوا جبکہ ان کے حصول میں میرے لئے کوئی مزا حمت نہ تھی۔"

اسی لئے غزالی وشت و ریاباں میں نکل پڑے، کبھی شام کی طرف گئے کبھی مجاذ کی طرف تیسری مرتبہ وہ مہر گئے، کیونکہ اس وقت انہوں نے خلوت گزینی و عزلت نشینی کو نصب العین بنایا تھا، تاکہ اس صوفیانہ طریقہ کو آزمایا جائے جس کی بنیاد یہ تھی کہ "اس دار

غزوہ کی لذات سے کنارہ کش ہو کر قلب کو دارِ خلوہ کی طرف مائل کیا جائے اور اپنی پوری توجہ کو اللہ کی طرف پھیر دیا جائے اور یہ منشا اس وقت تک پورا نہیں ہوتا جب تک کہ جاہ و مال سے منہ نہ پھیر لیا جائے اور عوام کی صحبتوں سے گریز کیا جائے۔ اور اپنے دل کو ایسی حالت کی طرف لایا جائے جس میں کسی چیز کا عدم اور وجود دونوں برابر معلوم ہوں۔

ان کے طریقوں کی انتہا یہ ہے کہ اپنے آپ کو کسی تنہائی میں عزت نشین کر لیا جائے جہاں عبادت الہی فرائض و نوافل کی قسم سے انجام پاتی جائے اور قلب کو ہر بات سے خالی و فارغ کر کے توجہ میں یکسانیت پیدا کی جائے پھر ذکر خدا کی طرف توجہ ہو جائے اس طرح کہ شروع میں زبان پر اللہ اللہ کا درود برابر جاری رہے حضور قلب و ذہن کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کی مشق برابر بڑھاتی جائے یہاں تک کہ حالت یہ ہو جائے کہ زبان سے ذکر ختم کرنے پر بھی دل اس کو ختم نہ کرے یہاں تک کہ لفظ سے ہوتے ہوئے دل میں صرف معنی کا تصور جمنے لگے آخر کار لفظ و کلمہ کا تصور اپنے مفہوم کے تصور کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنا جانشین بنا کر رخصت ہو جائے۔ اس حد تک تو تم کو اپنے اختیارات محسوس ہوں گے اس کے بعد معلوم ہو گا کہ اب تمہارے کوئی اختیارات نہیں رہے سوائے اس کے کہ تم دفعِ شبہات اور ازالہِ فساد پر قادر ہوتے جا رہے ہو جب اس سے بھی آگے تمہارے اختیارات ختم ہوتے معلوم ہوں گے تو اس وقت کا تمہیں انتظار کرنا چاہیے جبکہ تم پر غیبی فتوح ظاہر ہونے لگیں جس طرح کہ اولیاء اللہ پر ظاہر ہوتی ہیں یا ان فتوح کا ایک جزو جو انبیاء پر ظاہر ہوا اس منزل میں تو اولیاء اللہ کے بے شمار موافق ہیں یہ ہے صوفیانہ مسلک جس کے مدارج بالترتیب تیسرے تصفیہ و تجلیہ پھر استعداد و انتظار ہیں۔

توضیح اس کی اس طرح ہے کہ جب دل گناہوں کے میل پر میل سے پاک کیا جاتا ہے پھر طاعت و عبادت سے صیقل کیا جاتا ہے تو اس کی لوح جلایا جاتی ہے لوح محفوظ سے اس پر انعکاس نور ہونے لگتا ہے۔ یہی وہ علم ہے جس کو ”علم لدنی“ کہا جاتا ہے جس کا اس آیت قرآنی میں ذکر ہے کہ ”وَآتَيْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا“ (اس کو ہم نے اپنے پاس سے علم عطا کیا) خدا کے اس کلام میں کہ ”وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ“

(جو خدا سے ڈرتا ہے اس کے لئے مشکلات سے نکلنے کا راستہ بتایا جاتا ہے، اور اس کو اس طرح روزی دی جاتی ہے کہ وہ خود بھی اندازہ نہیں کر سکتا) فقط رزق کی صوفیہ علم بغیر تعالیم ہی تفسیر کرتے ہیں۔

غزالی نے اسی طریقہ سے اپنے آپ کو آزمایا اور اسی سے ان کے دل کو صفائی و تنویر حاصل ہوئی، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں: ”ان خلوتوں کے آشنا میں مجھ پر بہت سے امور کا انکشاف ہوا، جن کا شمار نہیں ہو سکتا، میں اس کی قدر محسوس کرتے ہوئے لکھتا ہوں تاکہ ہر طالب کو نفع پہنچے اسی سے مجھے معلوم ہوا کہ حقیقی راستہ پر چلنے والے اصل میں صوفیہ ہی ہیں، اور ان ہی کی سیرت قابل تقلید ہے، ان ہی کا مسلک منزل مقصود تک راہبر ہو سکتا ہے۔ ان ہی کے پائیزہ اخلاق قابل پیروی ہیں، اگر تمام دنیا کے عقلاء و حکماء کی حکمت و اسرار شریعت کے جاننے والوں کا علم ہی جمع کیا جائے تاکہ ان کی سیرت و اخلاق سے بہتر کوئی نمونہ پیش کیا جاسکے، تو یقیناً یہ ناممکن ہے، ان کی تمام حرکات و سکنات منخواہ ظاہری ہوں یا باطنی چرلغ نبوت سے کسب ضیاء کی ہوئی ہیں، اور اس نور کے ماوراء اس عالم میں کوئی ایسا نور نہیں جس سے فیضان حاصل کیا جاسکے۔ وہ اپنی بیداری میں بھی ملائکہ اور ارواح انبیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں، ان کی آوازیں سنتے ہیں، اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔

اب غزالی کو اس علم کا پتہ چلا جس کے وہ متمنی تھے، ان کی روح نے وہ ادراک حاصل کیا، جس کے بعد لغزش کی گنجائش کم ہے۔

اور اس طرح غزالی نے اس شک سے چھٹکارا حاصل کیا جو فرقہ ناجیہ کی معرفت کے گرد گھوم رہا تھا اور اس شک سے رہائی حاصل کی جو میزان حقیقت کی پہچان میں حائل تھا اور اسی دور اور اس کے بعد کی تصنیفات کے اندر غزالی اپنی اصلی شکل میں نظر آسکتے ہیں اور ان کی مستقل اور آخری آراء و افکار کا کھوج اسی میں لگایا جاسکتا ہے۔ اس سے پہلے کی تصانیف ان کی اصلی تصویر نہیں پیش کر سکتیں۔ ان کے اس زمانے کی تحریروں کی صحت پر کامل بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ وہ خود روح حقیقت سے آشنائی اور اس کی تلاش کے فرقہ کو واضح کرتے ہیں اور غور و تامل پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک لوگ اپنی ذہنی استعداد کے لحاظ

سے مختلف مدارج رکھتے ہیں۔ اور مذہب ایسا وسیع میدان ہے جس کے اندر بکثرت انسانی جماعتوں کا درود ہوتا ہے، اس لئے ممکن نہیں کہ سب بلحاظ فکر و بصیرت ایک سے ہوں ان میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے ذہنی قوی کو زیادہ استعمال کرتی ہیں۔ اور بعض وہ ہیں جو حقائق کی تصویروں پر سے گزر جاتی ہیں اس طرح ان کے نزدیک لوگ تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ عوام جن کی ذہنی استعداد بہت پست ہے، وہ زیادہ تر سکون پسند ہیں۔

۲۔ خواص جو لوگ بصیرت و ذکاوت کی روشنی سے بہرہ مند ہیں۔

۳۔ ان دونوں کے درمیان ایک اور جماعت ہے جن کو اہل جدال کہنا چاہیے کیونکہ یہ مجادلہ پسند ہوتے ہیں۔ ان میں سے خواص کا ذکر سنئے میرا سلوک ان سے اس طرح ہوتا ہے کہ انہیں مفاد پر صحت کا علم پیش کرتا ہوں۔ اور معیارِ حسن و قبح کو ان کے آگے رکھتا ہوں۔ تو ان کا تذبذب رفع ہو جاتا ہے، اور وہ صواب و خطا میں تیز کر کے تسلی پا لیتے ہیں ان لوگوں میں تین خصلتیں ہوتی ہیں۔

تیز ذہن، قوی ادراک ہوتے ہیں اور یہ فطری عطیہ اور جنی ملکہ ہے اس کا اکتساب ناممکن ہے ان کا باطن تقلید یا تعصب مذہبی سے (جو موروثی و سماعی مسائل پر ذہن کو مرکوز کر دیتا ہے) خالی ہوتا ہے کیونکہ منقلد کسی بات پر کان نہیں دھرتا اور کند ذہن اگر ایسی باتیں سنتا بھی ہے تو سمجھ نہیں سکتا۔

وہ مجھ پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ میں میزانِ حقیقت کا آشنا ہوں، اگر کوئی شخص تم کو خدا داں نہ سمجھے تو تم سے وہ علم حساب حاصل بھی نہیں کر سکتا۔

وہ گئے سادہ ذہن یعنی عوام تو یہ وہ لوگ ہیں جن کے دماغ میں ادراک حقائق کی صلاحیت نہیں ہوتی البتہ یہ راہِ ہدایت کی طرف موعظت کے اصول کے ذریعہ بلائے جاسکتے ہیں۔ جیسا کہ اہل بصیرت حکمت کے اصول کے ذریعہ بلائے جاتے ہیں اور مجادلہ پسند لوگوں سے تو مجادلہ ہی بہتر ہوتا ہے، مگر اس کا طریقہ یہ ہے کہ یہ احسن طریقہ سے ہو، انہی تینوں اصول

کو قرآن حکیم میں اس طرح پیش کیا گیا ہے: "أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" اس آیت میں گویا کہ یہ بتلایا گیا ہے کہ حکمت کے اصول سے جملے جاننے کے قابل ایک گروہ ہوتا ہے، موعظت سے ایک گروہ کو بلایا جاتا ہے، اور مجادلہ سے ایک گروہ کو، حکمت کی غذا سے اہل موعظت کی پرورش کی جائے تو انھیں تقیل ہوگی، جیسا کہ پرند کا گوشت شیر خوار کے لئے مضر ہوتا ہے۔ اگر اہل مجادلہ کے ساتھ اہل حکمت کا سامنا کیا جائے تو انھیں اس سے بیزاری پیدا ہوگی، جیسا کہ متجاوز سن بچہ کو ماں کا دودھ بھی موافق نہیں آسکتا، اگر اہل مجادلہ کے ساتھ مجادلہ کیا جائے مگر غیر حسن طریقہ پر ہو تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی بدوی عرب کو روٹی کھلائی جائے جو صرف کھجور کی غذا کا عادی ہے، یا کسی شہری کو محض کھجور کی غذا پر رکھا جائے، حالانکہ وہ روٹی کا بھی عادی ہے۔

اہل مجادلہ ذہنی اعتبار سے تو عوام سے کسی قدر اونچی سطح پر ضرور ہوتے ہیں، لیکن ان کی ذہنیت میں کافی نقص ہوتا ہے، ان کی فطرت کمال کی طرف مائل ضرور ہے، مگر ان کے باطن میں نصب و عناد اور تقلید و تعصب ہوتا ہے، اور یہی چیز ان کے لئے اور اک حقیقت سے مانع ہے، کیونکہ یہ صفات ان کے دل پر ٹھپہ بن کر بیٹھتی ہے جس کی وجہ سچائی سے ان کا دل گریز کرتا ہے، ان کے کان اس سے نفور کرتے ہیں، مگر آپ انہیں ملطف و مدارات سے حق کی دعوت دیتے ہیں، تعصب و عناد سے ہٹ کر انہیں نرمی سے سچائی کی طرف بلائیے تو وہ آجائیں گے، یہی مجادلہ احسن ہے جس کی قرآن شریف میں ہدایت کی گئی ہے۔

اس اعتبار سے غزالی یہ بتاتے ہیں کہ ذہنی اعتبار سے لوگوں کے درجات متفاوت ہوتے ہیں اور اسی جماعت انسانی میں ایک گروہ ایسا بھی ہوتا ہے جس پر حقیقت کے رموز مخفی رہتے ہیں، کیونکہ ان کی قوت مدد کہ اس کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتی، اسی لئے شریعت نے حکم دیا ہے کہ لوگوں سے گفتگو کرو تو ان کے عقول کے لحاظ سے کرو، حدیث شریف بھی ہے کہ "خاطبوا الناس على قدر عقولهم اتريدون ان يكذب الله ورسوله؟" (یعنی لوگوں سے ان کی عقل کے اندازہ سے گفتگو کرو، کیا تم چاہتے ہو کہ خدا اور رسول جھوٹا جائے۔)

اس حدیث کو غزالی نے اپنی کتابوں میں اکثر پیش کیا ہے۔

اپنی اس صراحت پر مزید استدلال کرتے ہوئے غزالی فرماتے ہیں "مذہب جو ایک مشترک نام ہے تین درجوں میں تقسیم ہے :

- ۱۔ ایک تو وہ جس کے ساتھ مناظروں اور مجادلوں میں تعصب سے کام لیا جاتا ہے۔
- ۲۔ وہ جو عملی تعلیم و ارشاد کے ساتھ چلتا ہے۔
- ۳۔ وہ جس پر اسی اوقت تک اعتبار کیا جاتا ہے جب تک کہ نظریات بھی اس کا ساتھ دیں اور ہر کامل کے لئے اس اعتبار سے تین مذاہب ہیں :

معنی اول کے لحاظ سے جو مذہب ہوتا ہے وہ آباد و اجداد کے تخیلات کا آئینہ دار ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ استاد یا اہل وطن کے معتقدات ذہنی کا علمبردار، جغرافی یا تعلیمی اختلافات کے ساتھ اس میں بھی رنگارنگی کا پیدا ہو جانا ظاہر ہے۔ مثلاً کوئی شخص معتزلہ کے شہر میں پیدا ہوتا ہے، یا کوئی اشعری، یا شافعی، یا حنفی کے وطن میں تو اپنے سن شمور ہی سے وہ خود کو اپنی جماعت کے ساتھ نسبت دینے پر مجبور پاتا ہے، پھر ساتھ ہی تعصب بھی اس کے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ اپنی ہی بات کو صحیح سمجھے اور دوسرے کی غلط، اس طرح کہا جائے گا کہ فلاں اشعری یا معتزلی، یا شافعی، یا حنفی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ان کے عقائد میں پوری طرح جکڑا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ معاملات ظاہری میں بھی وہ اپنے ہی ہمنام فرقہ کے ساتھ تعالیٰ جذبات رکھے گا، جیسا کہ بادیہ نشین عرب قبائل میں ایک ایک قبیلہ کا فرد اپنے ہی قبیلہ کے افراد کے ساتھ ہمدردی رکھتا ہے۔

دوسرا مذہب : یہاں یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اس مذہب سے فائدے و ہدایت کا طالب ہوتا ہے تو اس کو اس کی تلقین کی جاتی ہے، پھر ایک ہی اصول پر بس نہیں کیا جاتا، بلکہ طالب ہدایت کے ظروف کے اعتبار سے اصول مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ طالب کے درجہ فہم و ذکا کا خیال رکھا جاتا ہے مثلاً کوئی ترکی یا ہندی کا طالب مل جائے، یا کوئی کسندزہن اور درشت فطرت طالب آجائے اور اس سے کہا جائے کہ خدا کے تعالیٰ کی ذات وہ ہے جو کسی مکان میں محدود نہیں ہے نہ وہ داخل عالم ہے نہ خارج عالم ہے، نہ اس سے متصل ہے نہ اس سے منفصل، تو کوئی تعجب نہیں کہ وہ خدا کے تعالیٰ کے وجود ہی سے انکار

کر بیٹھے ہاں البتہ اگر اس سے کہا جائے کہ خدا کے تعالیٰ وہ ہے جو عرش پر متمکن ہے تو وہ اپنے بندوں کی پیدائش سے راضی رہتا ہے، ان سے خوش ہو سکتا ہے، ان کے چھے عملوں کا اچھا بدلہ اور اچھی جزا دیتا ہے تو اس پر اس کا کیسا اچھا اثر ہوگا۔

ہاں کبھی یہ بھی ممکن ہے کہ طالب کی تعلیمی حیثیت کے لحاظ سے بعض اونچے درجہ کی باتیں جن میں سچائی کی روح ہوتی ہے اس کے فہم و ذکا کے لئے زیادہ نامانوس ثابت ہوں، ایسے وقت تعلیم و ہدایت کا دوسرا رنگ بھی ہو سکتا ہے۔

تیسرا مذہب جس کا حامل اپنے عقیدہ کو خدا اور اپنے درمیان ایک راز سمجھتا ہے۔ جس پر مولے خدا کے کوئی واقفیت نہیں رکھتا، اپنے کسی خاص محرم راز کے سوائے اپنا مافی الضمیر وہ کسی کو نہیں بتاتا یا کسی ایسی ہی ہستی کو وہ راز دار بنا سکتا ہے جس کو وہ اس درجہ کے قریب سمجھتا ہے اور اس راز کا دانا ہونے کی اہلیت اس میں پاتا ہے، اس کی ذکاوت اور رشد طلبی کی قابلیت پر اس کو بھروسہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد غزالی نے اس حامل راز کی صلاحیت کی شرائط بتائی ہیں جن کا پہلے بھی ذکر ہوا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی سادہ ذہن والوں سے خدا کے بارے میں وہ کلام کرنا چاہتے ہیں جو ایک ذی فہم و بصیرت افراد کے ساتھ گفتگو سے الگ ہوتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقت کی نگاہ مختلف پیرایوں میں کھینچتے ہیں جس کو وہ صلاحیتوں اور استعدادوں کے فرق مراتب کی بنا پر ضروری سمجھتے ہیں۔

اس طرح ان کے اس دور میں بھی (جسے دور اطمینان و کشف کہنا چاہیے) لکھی ہوئی کتابوں اور مقالوں سے ان کی آراء کی عکس کشی نہیں ہو سکتی تاکہ ان کے حقیقی خیالات کی تحدید کی جاسکے۔

اس کے بعد ہمارے لئے ممکن ہو جاتا ہے کہ غزالی کے عرصہ زندگی کو تین دوروں

میں تقسیم کریں :-

۱۔ پہلا دور، جو شک کی ابتداء سے پیشتر کا دور ہے۔

۲۔ دوسرا جو شک یا کشمکش ذہنی کا دور ہے۔

تیسرا طمانیت و سکون کا دور

پہلا دور جو شک سے پہلے تھا وہ ناقابلِ تفحص ہے، اس دور میں وہ طالب علم تھے بچہ پنکی فکر کے اس درجہ پر جو انہیں کسی مستقل رائے کے قائم کرنے کے قابل بناتا وہ پہنچ نہ سکے تھے۔ ہاں ہم یہ ضرور کہیں گے کہ شک نے انہیں غفلت و ان شباب کے دور ہی میں آملایا تھا۔

وہ گیا دوسرا دور تو اس میں سے بھی شک کے شدید دور کو الگ کر دینا ہوگا، کیونکہ اس میں وہ کسی نقطہ پر نہیں پہنچ سکے، البتہ شک خفیف کا دور ہمارے لئے قابلِ بحث ہے، اس کا عرصہ بھی طویل ہے، کیونکہ سن رشد کے آغاز سے تصوف و اہتداد کی روشنی حاصل کرنے تک اس کا تسلسل باقی رہا ہے، ہم نے جیسا کہ بتلایا ہے کہ اس دور میں علم کلام پر غزالی نے کتابیں لکھی ہیں اور فلسفے نیز مذہب باطنی پر تنقید کی ہے، اور نیشاپور و بغداد کے مدرسوں میں معلمی کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ حیرت انگیز چیز یہ ہے کہ حقیقت کی تلاش میں مہر گرداں دماغ نے اس زمانے میں ایسی تصنیفات پیش کی ہیں جو حقیقت کے مدعا پر ایجابی نقطہ نظر سے بحث کرتی ہیں، اور آدابِ تدریس میں بھی اس سنجیدگی سے مہر و نحرف نہیں، ایجابی تصنیف و تدریس سے مراد یہ ہے کہ وہ جو تقریر و تشریح اس بارے میں کرتے ہیں شک و تنقید سے ماوراء ہوتی ہے۔

تعبیب نہیں کہ ایک تشکیکی دماغ سے ایسی تالیف و تدریس بھی ظہور میں آئے، یعنی تنقید و تبصرہ بھی اپنی عبارتوں میں وہ کرتا جائے، کیونکہ جب کوئی نجیبہ تشکیکی دماغ کسی حقیقت کے تسلیم کرنے سے پس و پیش کرتا ہے اور حقیقت مطلوب کو تاریکی میں سمجھتا ہے تو ایسے موقع پر کبھی وہ اپنے رشتاتِ قلم میں یا کسی دسی تقریر میں اگر اپنے ان شبہات کی جھلک پیش کر دے اور پھر سنجیدگی کے ساتھ ان پر تنقیدی نظر ڈالے تو کوئی تعجب نہ ہوگا، فلسفہ اور مذہب تعلیمیہ کے مباحث پر تنقید و جستجو میں غزالی کا تقریباً یہی رنگ ہے۔

البتہ زیرِ نظر کتاب ”تہاؤ“ (جس میں فلسفہ پر تنقید کی گئی ہے) کا ناظر محسوس کرے گا کہ اس کا لکھنے والا اپنے ذہن میں ایجابی نکات کا حامل ہے، وہ اپنے راستہ کی توسیع و ترمیم کی طرف اس لئے متوجہ ہے کہ مخالف کا راستہ بند ہو جائے اس میں ان کو وہ یہ لکھتے ہوئے

پاتا ہے کہ ”ہم نے اس کتاب میں جس چیز کو پیش نظر رکھا ہے وہ مخالف کی تکذیب ہے“
 رہا مذہب حق کا ثبوت تو اس کے لئے کسی دوسری فرصت کا انتظار ہے ممکن ہے کہ اس
 کے بعد ہم اس مبارک مہم کی انجام دہی کی طرف متوجہ ہوں، ہمارے پیش نظر اس موضوع پر
 ایک کتاب کی تالیف ہے جس کا نام ہم قواعد العقائد رکھنا چاہتے ہیں اس کام کی انجام دہی
 کے لئے ہم خدا کی مدد کے طالب ہیں اس میں ہم اس طرح حقیقت کے ثبوت کی طرف توجہ
 کریں گے جس طرح کہ ہم اس کتاب میں مخالف کے نظریات کے انہدام کی طرف متوجہ تھے“
 بعد میں غزالی نے اپنا وعدہ پورا کیا اور انہوں نے ”قواعد العقائد“ کے نام سے ایک
 کتاب علم کلام میں تصنیف کی اس سے ظاہر ہے کہ غزالی فلسفہ کی عمارت کو اس لئے ڈھانڈا
 ہیں کہ جدید علم کلام کی حسین عمارت چنیں، وہ علم کلام جس کے عقائد ان کے نزدیک مسلم
 تھے۔

پس ان ایجابی معتقدات کی اقدار کو جو اس کتاب ”تہافت“ کی روح ہیں آئندہ علم
 کلام اور ان کے تدریسی تقاریر کی بنیاد سمجھنا چاہیے، یہی اقدار مجموعی طور پر یہ سوال پیدا کرتی
 ہیں کہ ایک متشکی دماغ کو جو حقیقت کی تلاش میں سرگرداں ہو حقیقت کی ایسی ایجابی
 تصویر کھینچنے میں، چاہے تحریر میں ہو یا تقریر میں کس طرح کامیابی حاصل ہوئی؟
 مگر نہیں غزالی خود اس مشکل سوال کو حل کئے دیتے ہیں جیسا کہ انہوں نے گذشتہ
 بیانات میں توضیح کر دی تھی کہ مذہب کے تین معانی ہوتے ہیں۔

وہ مذہب جو شخص برہنہ و عصبیت گلے لگایا جاتا ہے، کیونکہ وہ اہل وطن کا
 مذہب ہے یا اہل خانہ ان یا استاد کا۔

ہدایت کے سچے متلاشیوں کا مذہب جو ان کے ذہنی مدارکات کے تفاوت کے
 ساتھ متفاوت ہوتا ہے۔

وہ مذہب جس کو کوئی شخص اپنی ذات کے لئے مختص کر دے دوسرے پر اس کے اسرار
 کھولنا مناسب نہ سمجھے یوں اس کے کہ جس کو اس کا اہل یا محرم راز سمجھتا ہو جیسا کہ پہلے بتلایا گیا
 پس غزالی کی حالت شک تیسرے معنی کے لحاظ سے ہے، یعنی وہ اس حقیقت کا کھوج لگانا چاہتے تھے

جس کو وہ اپنا دین بنا رہے تھے اور اسی کی بنا پر وہ روح حقیقت سے اتصال کے آرزو مند تھے، اس شک سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس مذہب کا پیچھا اٹھائے ہوئے ہیں جس کو عوام اپنے معتقدات کے تلج کا ہیرا سمجھتے ہیں اس کو توڑنا چاہتے ہیں یا جس ہار کو وہ پرورہے ہیں اس کو وہ کاٹ دے کر بکھیرنا چاہتے ہیں، بے شک مذہب اہل سنت اس وقت حکومت کا مذہب تھا جس کے سایہ میں ان کی نشوونما ہوئی تھی اور ان مدارس کا مذہب تھا جن کے ہال ان کے لکچروں کے لئے کھلے ہوئے تھے، ان استادوں کا مذہب تھا جنہوں نے ان کی تعلیم و تربیت کا پڑھ اٹھایا تھا، اس لئے ان کی کتب کلامیہ تمام تر اسی دیباچہ کی نمایندہ ہیں جیسا کہ فرماتے ہیں ”تمام تعریف اس خدا کے لئے ہے جس نے اپنے برگزیدہ بندوں میں سے حق کی جماعت چنی اور اہل سنت کا انتخاب کیا۔“

پس یہ واضح ہے کہ جس دور میں وہ حقیقت کے مشکلاشی رہے ہیں اس دور کی تصنیفات و تحریرات سے ان کے افکار و آراء پر کوئی مستقل حکم لگانا صحیح نہیں ہو سکتا۔
 رہ گیا تیسرا دور جس میں وہ صوفیانہ کشف کے نظریہ کی طرف راہ پاتے ہیں یہ وہ دور ہے جس میں ان کے رشحات قلم پر کچھ صحیح رائے زنی کی جاسکتی ہے۔ اور ان کا عندیہ معلوم کیا جاسکتا ہے تاہم اس دور کی ساری تصنیفات سے نہیں کیونکہ غزالی آخری دونوں معجزے کے اعتبار سے اس دور میں بھی پوری طح آزاد نہ تھے بلکہ وہ اس موقع پر بھی بعض جگہ ناقابل پیمائش گہرائی میں غوطہ زنی کرتے ہیں جیسا کہ وہ آخر میں آگاہ کرتے ہیں کہ میری خاص خاص کتابیں بھی ہیں جن کو جمہور کی نظر سے بچانا چاہتا ہوں ان میں میں نے خاص حقیقت اور صریح معرفت کے موتی بکھیرے ہیں کہ ان حقیقت یا حقائق کے رمز آشنائی کے لئے سزاوار ہے کہ ان موتیوں کو چھونے کی فکر کرے، اگرچہ مجھے معلوم ہے کہ ایسے افراد بہت کم نکلیں گے جو ان موتیوں کے ساتھ بھی سنگریزوں کا سلوک نہ کریں۔“
 اس کے بعد میں یہ بتلانا چاہتا ہوں کہ تاریخ حکمت و دانائی کا یہ ایک چمکتا ہوا ورق ہے جو مجتہدین نگاہوں کو سبق دیتا ہے کہ اپنی لوح بصیرت و فکر کو تقلید و تبعیت کے بدنام دھبوں سے محفوظ رکھیں۔

کتاب تہافہ کی اہمیت

جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے غزالی نے کتاب ”تہافہ“ کو اس وقت تالیف کیا ہے جبکہ وہ شک خفیف کے درد سے گزر رہے تھے، یعنی ابھی حقیقت کی اس روشنی کی طرف ہدایت یاب نہیں ہوئے تھے جس سے وہ بعد میں آشنا ہوئے۔ اس اعتبار سے کتاب تہافہ کو ان مآخذوں میں شمار نہیں کیا جاسکتا جن سے غزالی کے خیالات کا عکس لیا جاسکتا یا ان کے علمی میلانات کا پتہ لگایا جاسکتا ہو، نیز غزالی نے اپنی تحریرات کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے:۔
ایک قسم تو وہ ہے جس کو وہ ”نااہلوں سے چھپے رہنے کے قابل تحریرات“ کہتے ہیں، اس قسم کی تصانیف کا ایک حصہ تو وہ اپنے ہی لئے مخصوص کرتے ہیں، دوسرے حصوں سے ایسے اشخاص کو استفادہ کی اجازت دیتے ہیں جو خاص شرائط کے حامل ہیں (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) مگر یہ شرائط کسی شخص میں مشکل ہی سے پائی جاسکتی ہیں۔

دوسری قسم ان کی تصانیف کی وہ ہے جو تہو و خواہم کے لئے، اور انہی کے لئے مخصوص ہے۔ ان کے عقلی استعداد کے لحاظ سے کتاب تہافہ کو وہ دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں اس لئے بھی اس سے غزالی کی حقیقی آراء کی تصویر کشی نہیں ہو سکتی۔

چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں: ”ہمارے رسالہ قدسیہ میں عقیدہ کے متعلق جو دلائل پیش کی گئی ہیں وہ ہیں ورق میں پھیلی ہوئی ہیں، وہ ایک فصل ہے کتاب قواعد العقائد کی (اور کتاب ”احیاء“ کا ایک جزو ہے، لیکن عقیدہ کی بیشتر دلائل زیادہ تحقیق اور زیادہ دھچپ مسائل و اشکال کی توضیح کے ساتھ ہم نے کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں پیش کی ہیں جو تقریباً ایک سو ورق میں پھیلی ہوئی ہیں، یہ ایک بکثرت کتاب ہے جو اپنی خصوصیات کے اعتبار سے گویا علم کلام کا بچوڑ ہے، ہم نے اس کو نہایت تحقیق سے لکھنے کی کوشش کی ہے، اور موجودہ علم کلام کے سرچشموں سے اس کے ذریعہ خوب آگاہی ہو سکتی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب عقیدہ کی تو شکیں کر سکتی ہے لیکن معرفت کی تنویر نہیں کر سکتی، کیونکہ عقل کا ہر علم کلام ابھی عامی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، الا اس کے کہ اس کا دماغ

ایک عامی کی نسبت زیادہ معلومات سے روشن ہوتا ہے اور عامی محض عقیدہ کا متلاشی ہوتا ہے، اور متکلم اپنے عقائد جامدہ کے لئے کچھ دلائل کی بھی سند رکھتا ہے جس کو وہ اپنے اعتقادات کی سپر جانتا ہے، اور ان کو اہل بدعت کی یورشوں سے بچاتا ہوا پھرتا ہے اس کے عقائد کی گرہ کشائی سے معرفت کے حسین چہرہ کی نقاب کشائی نہیں ہو سکتی۔ اگر تم نسیم معرفت کے جھونکوں کے لئے اپنے سینہ کے دریچوں کو کھولنا چاہتے ہو تو تمہیں کتاب البصیرۃ والشکر میں سے اس کی کچھ لہریں مل سکتی ہیں یا کتاب التوکل کی ابتداء میں باب التوحید ہے، اور یہ سب کتابیں احیاء میں ہیں، اور ایک بڑی مقدار ان معلومات کی جیسے تمہارے ذوق معرفت کی کچھ زیادہ تسکین ہوگی، کتاب المقصد الاسنی فی اسما اللہ تعالیٰ، خصوصاً اسما مشتقہ من الافعال کی بحث میں اگر تم اس عقیدہ کے حقائق کے ہمراہ سچی طلب کے ساتھ صریح معرفت کے خواہش مند ہو تو یہ بحث تمہیں صرف ہماری ان کتابوں میں ملے گی جنہیں ہم نااہلوں کی آنکھوں سے پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں، خبردار جب تک کہ تم واقعی اس کے اہل نہ بنو، انہیں ہرگز ہاتھ نہ لگانا، ہاں تمہیں اس کا اہل بننے کے لئے اپنے اندر تین خصلتیں پیدا کرنی چاہیے۔

علوم ظاہری کی تحصیل میں استقلال اور اس میں کامل بننے کی کوشش۔
اخلاق ذمیمہ کے میل کھیل سے اپنی روح کو بالکل پاک کر لینے کے بعد دنیا کی ہوا و ہوس سے اپنے قلب کا تخلیہ یہاں تک کہ تمہارے قلب میں سوائے سچائی کی طرف میلان نہ اور کوئی جستجو باقی نہ رہے، اور تمہیں کوئی کام نہ ہو سوائے اس کے، اور کوئی مشغلہ نہ ہو سوائے حق پرستی کے، اور نہ تمہاری زندگی کا اس کے سوائے کوئی اور نصب العین ہو۔

تمہیں اپنی فطرت کا جائزہ لینا چاہیے کہ آیا سعادت کے خمیر کی اس میں گنجائش ہے، اس کی دریافت کے لئے تمہیں علوم کی گہرائیوں کا ادراک بھی کرنا پڑے گا اور تمہارے ذہن کو اچھی طرح روشن ہونا پڑے گا۔

غزالی کی مذکورہ عبارت سے آپ کو معلوم ہو سکتا ہے کہ انھوں نے عام کتابوں کو ایک طرف کر دیا ہے اور نااہلوں سے پوشیدہ رکھنے کے قابل کتابوں کو بھی ایک طرف آخری صف کی

کتابیں ہی مصنف کے دلی خیالات کی آئینہ دار ہیں رہی کتاب تہافت وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک ہے اور یہ وہ نہیں ہے جنہیں وہ نااہلوں سے چھپانا چاہتے ہیں۔ آخری صنف کی کتابوں کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ غزالی اس کے ناظر سے یہ عہد لے لیتے ہیں کہ ان کے اسرار کو بھی وہ پھیلنے نہ دے گا اور اپنے سوار یا اس شخص کے سوا جس کے اندر شرائط مقررہ جمع ہوں کسی نااہل کے دماغ تک جانے نہ دے گا اور تہافت کے لئے مصنف نے کوئی عہد نہیں لیا، کیونکہ وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک کتاب ہے چنانچہ جواہر القرآن میں لکھتے ہیں: ”اور انہیں علوم میں سے جو کفار سے حجت آفرینی اور مجادلہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور جن سے علم کلام کی شاخ پھوٹتی ہے جس کا مقصود بدعت و ضلالت کی تردید ہے اور جس سے ماہرین علم استناد کیا کرتے ہیں اور ہم اس کی تشریح دو طریقوں سے کرتے ہیں، ان میں ایک قریبی طریقہ ”رسالہ قدسیہ“ میں اختیار کیا گیا ہے دوسرا اس سے بالاتر طریقہ ”الاقتصاد فی الاعتقاد“ میں اور اس علم کا مقصود عوام کے عقائد کی اہل بدعت کے حمالوں سے حفاظت کرنا ہے اور اس علم سے عوام کے ذہن کی تفریح بھی ہوتی ہے بعض دلچسپ حقیقتوں کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے اسی علم سے متعلق ہم نے کتاب تہافت الفلاسہ لکھی ہے۔“

اور اسی طرح غزالی کتاب جواہر القرآن میں لکھتے ہیں: اور یہی وہ علوم ہیں جن سے میری مراد عالم ذات و صفات و افعال الہی اور علم آخرت ہے اس کی کچھ مبادیات و تشریحات ہم نے اپنی بعض تصانیف میں درج کئے ہیں ایک ایسے شخص کے لئے جس کے پاس وقت کی کوتاہی، شاغل کی کثرت، آفتوں کا ہجوم، مددگاروں اور رسیقوں کی کمی کی ہمیشہ سے شکایت رہی ہو، اتنے بڑے کاموں کا انجام دینا مشکل تھا تاہم ہم نے اپنی مقدور بھر کوشش اور خدمت کی ہے اور ہمیں گمان ہے کہ ہماری قلمی کاوشیں اکثر ذہنوں پر بار گزریں گی اور ممکن ہے کہ بعض غیر منجیدہ مذاق والوں کے لئے ضرر بخش بھی ہوں خصوصاً ظاہر پرستوں کے لئے اس لئے میرا مشورہ ہے کہ وہ لوگ اس سے فائدہ دور رہیں اور جن لوگوں نے کہ اس سے فائدہ حاصل کیا وہ ان معلومات کو نااہلوں کے ہاتھوں پہنچنے سے بچائیں سو کہ ان لوگوں کے کہ

جن کے اندر صفات متذکرہ جمع ہوں۔“

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ غزالی کے افکار و خیالات کی ترجمانی صرف دوسری صنف کی کتابیں کر سکتی ہیں اور کتاب تہانہ کا تعلق پہلی صنف سے ہے لہذا اس سے غزالی کے حقیقی خیالات کا استنباط نہیں ہو سکتا۔

آخر میں ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ غزالی نے اس کتاب کی تصنیف اس وقت کی ہے جبکہ وہ شہرت و جاہ کے طالب تھے اور اس مذہب کی تائید کرنا چاہتے تھے جو مقبول عوام تھا نہ کہ مذہب حق کی فی نفسہ۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل سنت کا فرقہ اس زمانہ میں معتزلہ و فلاسفہ کی عقلی کارگزاریوں کے مقابلے میں مرعوب اور اپنی پستی محسوس کر رہا تھا اور ایسے وکلاء و حامیوں کا طالب تھا جو اس کے مذہب کی اس طرح حمایت کریں کہ ان جاذبِ نظر علوم کے اصول و معطیات ہی سے ان کے مخالفوں کا رد ہو سکے تاکہ مذہب اہل سنت امن و اطمینان کی زندگی بسر کر سکے۔ پس ان لوگوں کے قلمی کارگزاریوں کے لئے جو فخر و نمود کے طالب تھے میدان وسیع تھا۔ ابو حامد الغزالی کے لئے بھی جو ان علوم کے متبعیادوں سے پوری طرح مسلح تھے اور اس دشمنی سے اپنا دماغ منور رکھتے تھے کام کرنے کا نہایت اچھا موقع تھا۔ لہذا انھوں نے فلسفیوں کے جواب میں یہ کتاب لکھی جس کی وجہ سے ان کا نام بہت چمکا اور پوری دنیا سے انھوں نے خراج تحسین حاصل کیا، چنانچہ غزالی لکھتے ہیں: ”اب تک علم کلام کی کتابوں میں کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی جس میں خود فلسفہ کے مسائل سے مدد لیکر فلسفہ کا رد کیا گیا ہو، ہاں بعض بعض کتابوں میں ان کی مصطلحات کو کچھ ایسے پیچیدہ طور پر استعمال کیا گیا، اور ان کی ایسی نامکمل تشریح کی گئی ہے کہ عوام تو کیا اچھے اچھے عالم بھی ان کو نہ سمجھ سکیں، اسی بنیاد پر میں اس نتیجہ پر پہونچا کہ ان کے علم سے کما حقہ آگاہی حاصل کئے بغیر ان کا رد لکھنا ایسا ہے گویا اندھیرے میں تپہر چلانا، اس لئے ان علوم کے حتی الامکان کامل طریقہ پر سیکھنے پر متوجہ ہوا۔“

یہاں پر میں یہ معذرت کرنا چاہتا ہوں کہ طلب جاہ و شہرت کے جس وصف کی نسبت میں نے غزالی کی طرف کی ہے، وہ ان کے حق میں کوئی زیادتی نہیں، یہ ایک بشری

لغزش ہے جس میں بڑے بڑوں کے قدم ڈمک گئے ہیں اور پھر بھل گئے چنانچہ جب غزالی صوفیانہ سلوک کی تمنا میں بغداد سے باہر نکلتے ہیں تو جھتتے ہیں : "میرا ارادہ ہوا کہ تدریس کی خدمت پر عود کروں..... مگر میرے ضمیر نے آواز دی کہ اس میں خلوص و تقہیریت کی روح نہیں ہے۔ اس کا اصلی محرک طلب جاہ و شہرت ہے پس میں اپنے آپ کو ملالت کرنے لگا کہ اے نفس اگر تو اپنا حال درست نہ کرے تو تو پھر دوزخ کی کھانی کے کنارے آتا جا رہا ہے۔"

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں (اس وقت جبکہ وہ نیشاپور میں تدریس کے منصب پر عود کر چکے تھے) : "میں سمجھ رہا ہوں کہ میں پھر علم و فن کی اشاعت میں حصہ دار بننے کی کوشش کر رہا ہوں، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، میرا قدم ہی پچھلے زمانے کی طرف پڑ رہا ہے جہاں سے مجھے آگے نکل جانا چاہیے۔ (اس زمانہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جبکہ وہ بغداد میں درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے تھے، اور اسی زمانہ میں کتاب "تہافہ" لکھی تھی) میں اسی علم کی توسیع و اشاعت کی ذمہ داری لے رہا ہوں جو جاہ و غرور کے اقتدار کے نئے زمین تیار کرتا ہے، میں سمجھ رہا ہوں میرے قلم و عمل پھر مجھے ماضی کی طرف لوٹا رہے ہیں۔"

اس ساری تشریح کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ کتاب "تہافہ" غزالی کے اصلی خیالات کی عکاسی نہیں کرتی۔ اور نہ ان کے حقیقی مساعی کی نشان بردار ہے۔ اس نظریہ سے تشفی پانے کے بعد بھی ہم توقع کرتے ہیں کہ ناظرین کے مطالعہ سے ایک عمومی دلچسپی محسوس کر سکتا ہو۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تہافتہ الفلاسفہ

وسپاچہ

خداوند کریم سے اس مناجات کے بعد کہ وہ اپنی مقدس ہدایت کی روشنی سے ہمارے سینوں کو جگمگا دے، اور ہمیں گمراہی کی تاریک خندق میں گرنے سے بچائے، اور ہمیں جس پتھر ستاروں کی کھف میں کھڑا کر دے، اور باطل کی آستان کیشی سے ہماری پیشانیوں کو محفوظ رکھے، اور اس سعادت آباد سے ہمیں بہرہ اندوز کرے جس کا کہ اس نے انبیاء و اولیاء سے وعدہ کیا ہے، اور اس دایہ فانی سے گزرنے کے بعد اس دایہ باقی کی جنت سے منتہی ہونے کا موقع دے جو سرور ابدی کی دایہ فانی سے مالا مال ہے، اور ان عالیشان لذتوں تک ہماری رسائی کرے جہاں تک پہنچنے سے عقول کی بلند پروازیوں اور خیالات کی برق رفتاریاں بھی عاجز رہتی ہیں، اور اس فردوس ابدی سے فیض پہنچائے جس کی نعمتوں کو کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی قلب بشیر پر اس کا تصور گزرا۔ اور نیز اس دعا کے بعد کہ وہ ہمارے نبی اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے آل و اصحاب پر لامتناہی درود و رحمت بھیجے میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ موجودہ زمانے میں ایک ایسی جماعت کو دیکھ رہا ہوں جو اپنے آپ کو عقلا و ذکاوت میں اپنے ہم عصروں سے بدرجہ ممتاز سمجھتی ہے، اور اسی لیے اس کے افراد نے فرائض اسلامی سے بے نیاز و کنار و کش رہنا اپنا شعار بنا لیا ہے، اور شعائر دینی کی توقیر و عظمت کی ہنسی اڑاتے ہیں، اور اپنے وہم و گمان میں ان کو اپنا اعلیٰ ترین وصف سمجھتے ہیں، اور اپنے عمل سے ایک دنیا کی گمراہی کا سبب بن رہے ہیں، حالانکہ ان کی ضلالتوں کے لیے کوئی سبب نہیں ہے سوائے ایک قسم کی تقلید اور ایک قسم کی جمود پرستی کے جس کو وہ حرکت سمجھتے ہیں، ان کی مثال یہود و نصاریٰ کے ان افراد کی سی ہے جو اپنے مسلک پر اس لیے فخر کرتے ہیں کہ آباؤ اجداد نے ان کے لیے یہ راستہ بنا دیا ہے چلیے

عقل و ضمیر کی رائے اس سے کتنی ہی غیر متفق ہو، اپنی حجت کو وہ فکر و نظر سے منسوب کرتے ہیں حالانکہ فکر و نظر کی کسوٹی پر وہ کچھونی اترتی ہے، وہ اپنی بحث کی بنیاد عقل و حکمت بتاتے ہیں حالانکہ تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد وسوسہ و توہم ہے، وہ حکمت و فلسفہ کے چشمے سے اپنی پیاس بجھانا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ آخر کار سراپا ثابت ہوتا ہے۔ جس طرح کہ اہل بدعت و ضلالت کے لیے ان کی نقل و روایت کا بارغ حقیقت میں ایک صحرائے بے برگ و گیاہ ہے، اپنے کفریات کی ترجمانی میں جن مہیب ناموں سے وہ مرعہ کرتے ہیں وہ ہیں سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطاطالیس، وغیرہ جن کی عقلوں کی تحریف میں وہ زمین و آسمان کے قلابے ملا تے ہیں اور ان کی ذہنی و اختراعی قوتوں کی تعریف کے پل باندھتے ہیں، کہ اس طرح وہ مونثگانی کر سکتے ہیں اور اس طرح باریک نکات پیدا کر سکتے ہیں، حالانکہ ان کی عظمت رفتہ کے سوائے ان کے مخرجات پر کوئی سند نہیں، جن غلط معتقدات کی طرف وہ رہنمائی کرتے ہیں وہ بھی اسی طرح ایک قسم کی ذہنی بستی ہے جس طرح کہ اہل بدعت کی شدید قسم کی روایت پرستی ————— میں تو سمجھتا ہوں کہ ان سے تو وہ عوام اچھے جو اس قسم کی ذہنی کشاکش سے اپنے آپ کو محفوظ رکھتے ہیں اور دانش و علم کی جھوٹی ملمح کاری سے دنیا کو دھوکا نہیں دیتے یہ ذہنی کشاکش ایک عالمگیر صورت اختیار کرتی جا رہی ہے جس کی طرف توجہ کرنا ان افراد کا کام ہے جو اس قسم کے سیلاب سے قوم کی ذہنیت کو بچا سکتے ہیں۔ اس لیے میں نے ارادہ کیا کہ ایک ایسی کتاب لکھوں جس میں ان کے خیالات کا رد کیا جائے، اور ان کے کلام و استدلال کے تناقض و بے ربطی کو واضح کیا جائے اس طرح ان کی مقبولیت کے رعب و اب کو قوم کے دماغوں سے اٹھایا جائے تاکہ سادہ ذہن عوام اس فتنہ سے محفوظ رہ سکیں جس کا نتیجہ انکار خدا اور انکار یوم آخرت ہو رہا ہے۔ اس لیے میں نے یہ کتاب لکھنی شروع کی، میں اپنی اس مہم کی کامیابی کے لیے خدا کی توفیق و نصرت کا طالب ہوں۔ کتاب کے اصل مطالب شروع کرنے سے پہلے بعض مقدمات کا پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلا مقدمہ

فلسفیوں کے اختلافات کی کہانی طویل ہے، یہاں ایک کی رائے دوسرے سے نہیں ملتی، بیسیوں قسم کے مسلک، اور متعدد قسم کے مذہب ہیں، ان کے اس تناقض رائے کے ثبوت میں ہم ان کے پیشوائے اول فیلسوف مطلق (جس نے کہ ان کے علوم کو مرتب کیا اور ان کی تنقیح و تہذیب کی) اور ان کے خیالات سے حشو و زوائد کو چھانٹا، اور ان کی خواہش کے موافق تلخیص کی ہے) یعنی ارسطو پیش کرتے ہیں جس نے تقریباً اپنے ہر ایک پیش رو کی تردید کی ہے یہاں تک کہ اپنے استاد افلاطون الہی کی بھی، وہ اپنے استاد کی مخالفت کا عذر اس طرح پیش کرتا ہے کہ ”افلاطون بے شک میرا دوست ہے، اور سچائی بھی میری دوست ہے، مگر سچائی میرے نزدیک زیادہ دوست ہے“ اس روایت کے نقل کرنے سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ ان کے اختلافات اور ان کی رائے کے عدم استقلال کو واضح کیا جائے اور یہ بتلایا جائے کہ ان کے فیصلے زیادہ تر غلطی و تخمین ہوتے ہیں نہ کہ تحقیق و یقین کی بنیاد پر قائم، اور وہ اپنے علوم الہیہ کی تصدیق کے سلسلے میں علوم حساب و منطق کے مسلمات کی بنا پر استدلال کرتے ہیں اور اسی لیے سادہ و معمول کو انہی علوم کے ذریعے نسبت دے کر علوم الہیہ کے لیے تیار کرتے ہیں جس کو وہ طریقہ ”استدراج“ کہتے ہیں۔ اگر ان کے علوم الہیہ ایسے ہی پختہ اور یقینی دلائل کے حامل ہوتے جیسے کہ ریاضی کے اصول ہوتے ہیں، وہ بھی اختلافات سے اسی طرح پاک و صاف ہوتے جس طرح کہ ریاضی کے علوم ہوتے ہیں۔ پھر ارسطو کی کتابوں کا جہاں ترجمہ ہوا ہے وہ بھی بہت کچھ تحریف و تبدیل سے خالی نہیں آئیں تفسیر و تاویل کی بڑی گنجائش ہے، اسی لیے اس کے مفسرین کے درمیان بہت زیادہ اختلاف پایا جاتا ہے، ماس کے نقل و تحقیق میں زیادہ مضبوط، اسلامی فلسفہ ابو نصر فارابی، اور ابن سینا ہیں، لہذا ان (فلسفیوں) کے مسائل کی تردید میں ہم جن آراء و مسلمات سے مدد لیں گے وہ یہی

ہوں گے جو ان مذکورہ دونوں فلسفیوں کے نزدیک صحیح اور مسلم سمجھے گئے ہیں۔ اور جن کو انہوں نے ترک کیا ہے ہم بھی ان کو ترک کریں گے، کیونکہ انتشار کلام سے بچاؤ اسی طرح سے ہو سکے گا۔ اسی لیے ہم ان دونوں کے نقل کردہ مسلمات پر اکتفا کریں گے۔

دوسرا مقدمہ

جاننا چاہئے کہ فلاسفہ اور دوسرے فرقوں کے مابین تین قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔
ایک ہے لفظی اختلاف، جیسے صانع عالم کے لئے وہ جوہر کا لفظ استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ان کے
نزدیک جوہر ایک وجودی شے ہے، موضوعی نہیں، یعنی قائم بذاتہ ہے، قائم بالغیر نہیں، ان کے مخالفین
کے نزدیک وہ متغیر یعنی قائم بالغیر ہوتا ہے۔

لیکن ہم یہاں کسی اصطلاح کی تردید کرنا نہیں چاہتے کیونکہ اگر قائم بالذات کے معنی پر
اتفاق ہو جائے تو اس معنی میں لفظ جوہر کے اطلاق پر لغوی نقطہ نظر سے غور کرنا ہوگا اگر اس نقطہ نظر سے لفظ کا اطلاق جائز
قرار دیا جائے تب یہ امر بحث طلب رہ جاتا ہے کہ کیا شریعت اس کے استعمال کو جائز سمجھتی ہے؟
کیونکہ اطلاق اسماء کی تحریم و اباحت کو ظواہر شریعت کی سند پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ
اس لفظ کا استعمال منکھن نے صفات الہیہ کے بارے میں کیا ہے اور فقہانے اس کو فن فقہ میں
استعمال کیا ہے، اس لئے رفع التباس کے طور پر ہم کہتے ہیں کہ جواز لفظ کی بحث اس کے معنی مسمی
پر کسی فعل کے جواز پر بحث کے مانند ہوگی۔

دوسری قسم اختلاف کی وہ ہے جس میں مذہبی اصولوں میں سے کسی اصول سے بھی نزاع واقع
نہیں ہوتی، نہ انبیاء علیہم السلام کی تصدیق کا منشا یہ ہے کہ فلسفیوں سے اس بارے میں منازعہ
کیا جائے، مثلاً ان کا قول ہے کہ چاند گرہن کی وجہ یہ ہے کہ سورج اور چاند کی روشنی کے درمیان
زمین حائل ہو جاتی ہے، کیونکہ چاند سورج ہی سے روشنی مستعار لیتا ہے، اور زمین ایک کرہ
ہے اور آسمان اس کے اطراف گھرا ہوا ہے، اگر چاند پر زمین کا سایہ پڑ جائے تو اس سے سورج کا
نور چھپ جائے گا۔ یا مثلاً سورج گرہن کی تعلیل کے بارے میں ان کا قول ہے کہ ناظر اور سورج
کے درمیان چاند کا جرم حائل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس وقت دونوں ایک ہی لمحہ میں دو متقابل
نقاط پر ہوتے ہیں۔

اس قسم کی باتوں میں بھی ہمیں ابطال کی فکر نہیں کرنی چاہئے، کیونکہ یہ چیزیں کسی مذہبی اصول سے متصانم نہیں ہوتیں۔ بعض لوگ خواہ مخواہ ان باتوں کو بھی مذہب سے مناسبت پر محمول کرتے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا تعلق علم ہندسہ اور ہیت کی مکمل تحقیقات سے ہوتا ہے، یہاں تک کہ کسوف (سورج گرہن) کے وقت کے تعین اور اس کے زمانہ امتداد کی پیش قیاسی تک ان علوم سے کی جاتی ہے، ایسے باخابطہ اور مسلمہ اصولوں کے ماننے کو بلاوجہ شریعت سے جنگ کے مترادف سمجھ لینا خود شریعت کی بے وقعتی کرنا ہے، اور ایک قسم کی نادان دوستی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث کو اس کے تقاضا کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت معلّم نے فرمایا ہے کہ ”چاند اور سورج خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہیں، کسی کی موت یا زندگی کے وجہ سے گہن نہیں لگتا، جب تم ان کو گہن لگتے دیکھو تو خدا کے ذکر و تسبیح اور نماز کی طرف متوجہ ہو جاؤ“ لیکن اس سے اس حدیث کو کیا تعلق؟ اس میں صرف کسی کی موت یا حیات سے گہن کو نسبت دینے کی ممانعت کی گئی ہے اور اس وقت نماز کا حکم دیا گیا ہے۔ جو شریعت کہ غروب و طلوع آفتاب کے وقت نماز کا حکم دیتی ہے وہ اگر کسوف کے وقت کسی مستحب نماز کا حکم دے تو کونسی تعجب کی بات ہے؟

بعض لوگ کہتے ہیں کہ حدیث کا آخری جزو یہ ہے کہ ”جب اللہ کسی چیز پر تجلی کرتا ہے تو وہ اس کے آگے سر بسجود ہو جاتی ہے“ تو گویا کہ یہ کسوف و خسوف بھی ایک قسم کا سجود ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو یہ آخری جزو بڑھایا ہوا ہے، حدیث نہیں ہے، حدیث اتنی ہی ہے جتنی کہ اوپر بیان کی گئی اور اگر صحیح بھی ہو تو اس کی تاویل ممکن ہے۔ علمی حیثیت سے قطعی طور پر مسلمہ اصول کے رد کے مقابل یہ تاویل آسان ہے۔ البتہ بہت سے علمی اصول جو اتنی قطعی حیثیت نہیں رکھتے شریعت کے مقابل ان کی تاویل کر لی گئی ہے، اگر مسلمہ اصول کو بھی رد کر دیا جائے گا تو ملاحظہ کو ضرور اعتراض کا موقع ملے گا۔ اور عام عقلی اصول کے مقابل شرعی اصول کو وہ سنجیدہ حلقوں میں بے اعتبار کرنے میں کامیابی حاصل کر لیں گے۔ اسی طرح عالم کے حدوث و قدم کے متعلق ان کی بحث ہے، اگر فلسفیانہ اصول سے حدوث ثابت ہو جائے تو مذہب کی تقویت کے لیے یہی کافی ہے، چاہے عالم کرہ ہو یا فرش کی طرح

بسیط ہو، چاہے مسدس ہو یا مثنیٰ شکل والا ہو، چاہے آسمان کی تعداد بارہ ہو یا
تیرہ ہو یا ان سے کم ہو، ان واقعات کی تحقیق کا الہیاتی مباحث سے اتنا ہی تعلق ہے جتنا کہ
پیاز کے چھلکوں یا انار کے دانوں کی تعداد کی تحقیق کا ہو سکتا ہے۔ ہمیں دیکھنی صرف اس امر
سے ہے کہ ان کا تعلق خدا کے فعل تخلیقی سے ہے، خواہ یہ فعل کسی نوعیت کا ہو۔

تیسری قسم وہ ہے کہ کسی مذہبی اصول سے ان کی نزاع واقع ہوئی ہے۔ جیسے کہ حدیث
عالم، یا صفات باری تعالیٰ یا حشر بالاجساد وغیرہ۔ فلسفیوں نے ان سب کا انکار کیا ہے
فلسفیانہ نظریات پر ہماری تنقید ان ہی مسائل پر مرکوز ہوگی اور انہی مباحث میں ان کی
دلائل کا بطلان ہمارا مقصود ہے۔

تیسرا مقدمہ

جاننا چاہئے کہ ہمارا یہ بھی مقصود ہے کہ فلاسفہ کے بارے میں عام طور پر یہ جو حسن ظن پایا جاتا ہے کہ ان میں باہمی اختلافات نہیں، اس کو لوگوں کے ذہنوں سے زائل کیا جائے۔ اس لیے میں ان کے مباحث میں صرف ایک طالب حقیقت ہی کی حیثیت سے کھوج نہیں کروں گا، بلکہ ایک مدعی یا ایک وکیل مذہب کی حیثیت سے بھی۔

ہو سکتا ہے کہ اس تردید و ابطال کی سعی میں مجھے ان کے تناقض و اختلافات کے پیش نظر ان کی نسبت مختلف فرقوں سے کرنی پڑے، جیسے معتزلہ یا کرامیہ یا واقفیہ، کیونکہ اس قسم کے تمام فرقوں کے فلسفیانہ خیالات کا میلان ان ہی کی طرف ہے، اور ان کے اصول اور اسلام کے حقیقی اصول میں ایک طرح کا تضاد۔

۱۔ معتزلہ ایک فرقہ تھا مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو "اصحاب عدل و توحید" بھی کہتا تھا، اس کی کئی شاخیں تھیں لیکن سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی ذات پر زیادتی صفات کی نفی، کیونکہ ان کے پاس خدا عالم بالذات، قادر بالذات وغیرہ ہے نہ کہ بالصفات، اور مثلاً کلام الہی حادث ہے، مخلوق ہے، ایک حیثیت سے۔ یعنی حرف و صوت کی حیثیت سے، وہ ظاہری آنکھ سے قیامت میں بھی نظر نہیں آسکتا، وہ مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی مشابہ نہیں ہے، اور نہ ہی خالق خیر شر ہے، خدا اے تعالیٰ کی طرف خیر کی نسبت تو کی جاسکتی ہے، مگر شر کی نہیں، خداوند حکیم بندہ کے لیے سوائے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا، بندہ ہی خالق و ذمہ دار شر ہے وغیرہ وغیرہ۔

۲۔ فرقہ کرامیہ، یہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے پیروں کا نام ہے، یہ لوگ خدا کے جسم و چیز کے قائل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے اور اس سے جہت علیا کی طرف سے محاس ہے، اور اسی قسم کے اور ہدایات، صاحب مقالات الاسلامیین لکھتے ہیں "یہ مرجعہ کے تیرھویں فرقہ کا نام ہے جو کہتے ہیں کہ کفر نام ہے زبانی انکار خدا کا، نہ کہ قلبی انکار کا، وغیرہ وغیرہ۔

۳۔ فرقہ واقفیہ، صاحب مقالات الاسلامیین کے بیان کے موافق یہ روافض کا بائیسواں فرقہ تھا جو موسیٰ بن جعفر ثانی امام کو قیامت تک زندہ اور کھس پو شیدہ بتلاتا ہے، اور مانتا ہے کہ ایک روز ان کا ظہور ہوگا اور وہ مشرق سے مغرب تک ساری دنیائے زمین کے حاکم ہوں گے، موسیٰ بن عبد الرحمن جب ان سے مناظرہ کرتے تھے تو کہتے تھے کہ یہ لوگ میرے نزدیک بارش سے بھیجے گئے لوگوں کی طرف ہیں۔

چوتھا مقدمہ

فلاسفہ کے عظیم اختراعات میں سے ایک چیز "اصول استدراج" ہے جس میں وہ ریاضی کی شکلوں کو مقدمات دلیل کے طحہ پر پیش کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ علوم الہیات بہت ہی غامض اور دقیق ہیں۔ ان کے مسائل روشن ترین دماغوں کے لیے بھی دقیق ثابت ہوتے ہیں، ان کے حل کے لیے ریاضیات و منطق کے اصول سے مانوس ہونا ضروری ہے۔ جو شخص ان کے کفر کی تقلید کرتا ہے، اگر ان کے مذہب میں ان اشکال کو پاتا ہے تو ان سے حسن ظن رکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ بے شک یہی علوم ان مسائل کے حل کے لیے ضروری ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ریاضی اشیاء کی کمیت منفصلہ پر غور و فکر کا نام ہے اور وہی حساب بھی ہے، اور اس سے الہیات کا کوئی تعلق نہیں، اگر کوئی کہتا ہے کہ الہیات کا سمجھنا اسی پر موقوف ہے، تو یہ ایسی حجت ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم طب یا نجوم، بغیر حساب کے نہیں آسکتا یا حساب بغیر طب کے نہیں آسکتا، رہ گیا علم ہندسیات جو اشیاء کے کم متصل سے بحث کرتا ہے، وہ البتہ علم ہست کے اہم معلومات کے حصول میں مدد کرتا ہے، مثلاً آسمان یا اجرام سماوی کی کرورت و کیفیت وغیرہ کا بیان، طبقات سماوی کی تعداد، کرات متحرکہ فلکیہ کی تعداد یا ان کے حرکات کی تفصیل وغیرہ تو ہم ان سب چیزوں کو جدلی حیثیت سے یا اعتقادی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں، ان پر فلسفیانہ دلائل قائم نہیں کئے جاتے، یہ صورت مسائل الہیات میں نہیں پیش آسکتی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کہیں کہ اس گھر کا بنانے والا، کوئی ذی خبر، یا ذی ارادہ، یا مقتدر اور قائم بالذات وجود ہے تو یہ سمجھنے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ پہلے ہم یہ سمجھ لیں کہ یہ گھر مسدس شکل کا ہے یا مثنیٰ شکل کا یا اس کے مسالہ اور اینٹوں کی کتنی معلوم کر لیں، یہ تو ہڈیاں ہوگا جس کا فاسد ہونا ناظر ہے، یا جیسا کہ کوئی کہے کہ اس پیاز کے حادث ہونے کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے چھلکوں کی

گنتی سے واقفیت نہ ہو، یا اس انار کے نوپیدا ہونے کی دلیل سمجھنے کے لیے پہلے اس کے دالوں کی تعداد کا معلوم کر لینا ضروری ہے، وغیرہ، تو یہ ساری باتیں عقلی حیثیت سے محض فضول ہیں ہاں فلسفیوں کا یہ قول کہ منطقیات کے احکام کا صحیح ہونا ضروری ہے بجا ہے، مگر منطق کو کچھ ان ہی سے خصوصیت نہیں ہے، وہ تو ایک بنیاد ہے جسے فن کلام میں ”کتاب النظر“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، بعض وقت اس کو ”کتاب الجدل“ کہتے ہیں، اور کبھی ہم اس کو ”مدارک العقول“ کہتے ہیں، اگر کوئی سادہ لوح، ضعیف الاعتقاد شخص، منطق کا نام سنتا ہے تو وہ اس کو ایک عجیب سی چیز سمجھتا ہے جس کو متکلمین تو جانتے ہی نہیں، اور فلسفیوں کے سوائے اس پر کسی کو دسترس نہیں، ہم اس غلط فہمی کے دفع کرنے کے لیے مدارک العقول پر ایک علیحدہ کتاب میں بحث کریں گے جہاں ہم متکلمین اور اصولیوں کے الفاظ کو ترک کر دیں گے، اور اس کو منطقیوں ہی کی عبارت میں پیش کریں گے اور انہیں کے آثار کی لفظ بہ لفظ پیروی کریں گے۔ اس کتاب میں ہم انہی کی زبان میں مناظرہ کریں گے، یعنی انہی کی منطقی عبارات میں، اور ہم یہ بھی واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ فلاسفہ نے منطقی برہان کی قسم میں مادہ قیاس کی صحت یا اس کی مصوری صحت کے متعلق کتاب قیاس میں جو شرائط پیش کئے ہیں، اور جو اصول ایسا غوجی اور قاطیفیور یا اس میں قائم کئے گئے ہیں، اور جو اجزاء منطق اور اس کے مقدمات کے ہیں ان میں سے کسی چیز کو بھی وہ علوم ایسا میں ثابت نہیں کر سکے۔

لیکن ہم چاہتے ہیں کہ مدارک العقول کو آخر کتاب میں پیش کریں کیونکہ وہ مقصود کتاب کے اور اک کے لیے ایک وسیلے کی طرح ہے، لیکن بہت سے ناظرین دلائل کے سمجھنے میں اس سے مستغنی ہیں، اس لیے ہم اس کو آخر میں رکھیں گے۔ جو شخص اس کی ضرورت محسوس نہیں کرتا وہ اس سے اعراض کر سکتا ہے، ہاں جو احاد مسائل میں تردیدی رہا کو نہ سمجھ سکے تو اسے پہلے کتاب معیار العلم کو جو منطق میں اس نام سے ملقب ہے حفظ کر لینا چاہئے۔ مقدمات کے اندراج کے بعد ہم فہرست مسائل لکھیں گے۔

(فہرست کتاب چونکہ شروع میں آچکی ہے اس لیے یہاں درج نہیں کی گئی)

مسئلہ (۱۱)

قدم عالم کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال

تفصیل، سبب قدم عالم کے بارے میں فلاسفہ کی آراء میں اختلاف ہے، البتہ جمہور متقدمین و متاخرین کے نزدیک جو رائے مسلم ہے وہ عالم کے قدم ہونے کے متعلق ہے، یعنی عالم خدائے تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ موجود ہے اور اس کا معلول ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ بلا تاخیر زمانی چل رہا ہے، جیسا کہ معلول علت کے ساتھ ہوتا ہے، یا جیسے سورج کے ساتھ نور کا پایا جانا ضروری ہے، اور یہ کہ ذات باری تعالیٰ کی تقدیم عالم پر ایسی ہی ہے، جیسی کہ علت کی تقدیم معلول پر اور یہ تقدیم محض بالذات اور بالرتبہ ہے نہ کہ بالزمان۔

افلاطون کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کی رائے عالم کے بارے میں یہ ہے کہ یہ حادث و مکتون ہے، مگر بعد میں لوگوں نے اس کے کلام کی تاویل کر لی، اور اس کے مدد عالم کے معتقد ہونے سے انکار کر دیا۔

جالیئوس نے آخر عمر میں اپنی کتاب (جالیئوس کے کیا اعتقادات ہیں؟) میں اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ عالم حادث ہے یا قدیم، اور بیشتر اس بات پر دلیل لاتا ہے کہ اس بارے میں علم ہی نہیں ہو سکتا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ خود اس کو سمجھ نہیں سکتا، بلکہ مسئلہ فی نفسہ عقول کے لیے نہایت دشوار ہے۔ مگر ایسا خیال شاذ ہے۔ زیادہ ترجیح خیال پایا جاتا ہے وہ یہی ہے کہ عالم قدیم ہے اور یہ کہ بالکل یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ حادث قدیم سے بغیر واسطہ اصلاً صادر ہو۔

فلاسفہ کی دلائل اگر میں ان کی پوری دلائل یہاں نقل کر دوں، اور پھر ان اعتراضات کو بھی جو ان دلائل کو توڑنے کے لیے پیش کئے جاتے ہیں، تو کبھی

اوراق سیاہ ہو جائیں گے، لیکن طوالت سے کوئی فائدہ نہیں، اس لیے ہم ان دلائل کو چھوڑ دیتے ہیں جو تحکمانہ اصول پر قائم ہیں، یا جن کی بنیاد میں ضعیف تخیلات پائے جاتے ہیں جو ادنیٰ فکر و نظر سے رد کر دیے جاسکتے ہیں، ہم صرف ان دلائل کو لیں گے جن کی ذہن میں وقعت ہو سکتی ہے۔ ضعیف خیال والوں کو شک میں ڈالنا تو معمولی طریقہ سے بھی ممکن ہے۔

دلیل اول: فلسفیوں کا قول ہے کہ قدیم سے حادث کا مطلقاً صادر ہونا محال ہے، کیونکہ اگر ہم کسی وجود کو قدیم فرض کر لیں جس سے مثلاً عالم صادر نہیں ہوا تو اس کے معنی یہ ہوے کہ یہ اس لیے صادر نہیں ہوا کہ اس کا وجود مرجح نہیں ہے بلکہ وجود عالم ممکن بہ امکان محض تھا، پھر جب اس کے بعد حادث ہوا تو دو محال سے خالی نہیں، یا تو مرجح میں تجدید پیدا ہوا یا نہیں، اگر مرجح میں تجدید پیدا نہیں ہوا تو عالم امکان محض پر باقی رہے گا جیسا کہ پہلے تھا، اور اگر مرجح میں تجدید پیدا ہوا تو اس مرجح کو حادث کرنے والا کون؟ اور اس کو اس نے اب کیوں حادث کیا؟ پہلے کیوں نہیں کیا؟ پس مرجح کے حدوث کے بارے میں سوال اپنی جگہ قائم رہا۔

غرض یہ کہ چونکہ قدیم کے سارے احوال مشابہ ہیں، یا تو اس سے کوئی چیز حادث نہ ہوگی یا جو نئی شے حادث ہوگی وہ علی الدوام ہوگی۔ کیونکہ حالت ترک کا حالت شروع سے مختلف ہونا محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم اپنے حدوث سے پہلے حادث کیوں نہیں ہوا؟ یہ تو ممکن نہیں کہ اس کے حادث کرنے سے قدیم کو عاجز سمجھا جائے، اور نہ ہی واقعہ حدوث محال ہو سکتا ہے۔

پس یہ بات اس چیز کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے کہ قدیم عجز سے قدرت کی طرف منتقل ہوا ہے اور عالم محالیت سے امکانیت کی طرف آیا ہے، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ واقعہ حدوث سے پہلے اس کو دینی پیدا کرنے والے کو کوئی غرض نہ تھی اور اب پیدا ہوئی ہے، اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امر حدوث کا اس کے پاس

کوئی وسیلہ نہ تھا اور اب پیدا ہوا ہے۔ البتہ اس بارے میں قریبی تخیل جو قائم کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے پہلے قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ پس یہ کہنا لازمی ہوگا کہ عالم نتیجہ ہے اس امر کا کہ قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ کیا، اس کے پہلے اس نے اس کا ارادہ نہیں کیا تھا، تو اب ارادے کا حدوث ثابت ہوا، اور قدیم کی ذات میں ارادے کا حدوث محال ہے، کیونکہ وہ محل حوادث نہیں ہے، جب اس کی ذات میں اس کا حدوث نہ ہو تو ارادے کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جاسکتی۔

پھر اگر ہم اس کے محل حوادث ہونے یا نہ ہونے سے قطع نظر بھی کر لیں، تو کیا اس ارادے کے اصل حدوث میں اشکال قائم نہیں رہتا؟ سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ ارادہ آیا کہاں سے؟ اور اب کیوں پیدا ہوا، پہلے کیوں نہیں پیدا ہوا؟ اب پیدا ہوا ہے تو کیا کسی غیر خدا کی طرف سے آیا ہے؟ اگر حادث کا وجود بغیر محدث کے وجود کے تسلیم کیا جائے تو سمجھنا چاہیے کہ عالم تو حادث ہے، مگر کوئی اس کا بنانے والا نہیں، ورنہ پھر کون سا فرق ہے ایک حادث اور دوسرے حادث کے درمیان؟ اگر خدا کے حدوث میں لانے کی وجہ سے یہ حادث ہوا ہے۔ تو اب کیوں حادث ہوا، پہلے کیوں نہیں ہوا؟ کیا قدرت یا غرض یا طبیعت کے عدم یا نہ ہونے کے باعث یہ حادث نہ ہوا؟ اشکال بعینہ پٹ گیا ہے۔ اگر عدم ارادہ کی وجہ سے ہوا ہے تو پھر ارادے کا ایک فعل خود ارادے کے کسی دوسرے فعل کا محتاج ہوا، اور یہ ارادہ کسی مقدم ارادے کا، اسی طرح سلسلہ نامتناہی چلنے لگتا ہے۔

اس لیے یہ رائے قطعی طور پر قائم کی جاسکتی ہے کہ حادث کا عدم و قدیم سے (وجود قدیم کی حالتوں میں سے کسی حالت میں مثلاً قدرت میں یا آلہ میں یا وقت میں یا غرض میں یا طبیعت میں تغیر کے بغیر) محال ہے اور قدیم میں تغیر حال کا اندازہ قائم کرنا بھی محال ہے کیونکہ اس تغیر حادث کا اندازہ کرنا اس کے سوا دوسرے امور میں اندازہ کرنے کے مساوی ہے، اور یہ سب محال ہے، اور جب عالم موجود سمجھا جائے اور اس کا حدوث محال سمجھا جائے تو قدیم لامحالہ ثابت ہو جاتا ہے۔

یہ ان کی سرخیل دلائل ہیں، اور سارے مسائل الہیات میں اس موضوع پر ان کی بحث کا نازک ترین حصہ، اس لیے ہم نے اس مسئلے کو پیش کیا ہے اور ان کی قوی دلائل بتلا دی ہیں ان پر ہمارا

اعتراض دو طریقے سے ہوتا ہے،

پہلا یہ کہ اس بات کے تسلیم کرنے میں کیا امر مانع ہے کہ عالم بذریعہ ارادہ قدیم حادث ہوا ہے جس کا وجود نا پسے وقت میں مقتضی ہوا جس میں کہ وہ پایا گیا، اور عدم اس وقت تک رہا جب تک کہ وہ پایا نہ گیا۔ اور وجود کی ابتدا بحیثیت ابتداء ہو سکتی ہے، اس طرح کہ اس سے پہلے یہ وجود ارادہ شدہ امر نہ تھا اس لیے وہ حادث بھی نہیں ہوا، اور اس وقت جب وہ حادث ہوا ارادہ قدیم ہی سے حادث ہوا، اور اسی لیے حادث ہوا، پس اس اعتقاد میں کوئی بات محال ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ اس کا محال ہونا بالکل کھلا ہوا ہے کیونکہ حادث کے لیے کوئی موجب و مسبب ہوتا ہے اور بغیر موجب و مسبب کے حادث کا وجود میں آنا محال ہے، اور جس طرح حادث کا بغیر موجب یا سبب کے پیدا ہونا محال ہے اسی طرح موجب کا حادث کو جب اس کے تمام ارکان و اسباب و شرائط ایسے مکمل ہو جائیں کہ کوئی شے قابل انتظار باقی نہ رہے پیدا نہ کرنا محال ہے جب موجب پوری شرائط کے ساتھ موجود ہو تو قابل ایجاب شے کا تاخر محال ہے جیسا کہ حادث اور قابل ایجاب شے کا وجود بلا موجب کے محال ہوتا ہے۔

پس جب وجود عالم سے پہلے صاحب ارادہ موجود تھا، اور ارادہ بھی موجود تھا، اور شے قابل ایجاب کی طرف نسبت بھی موجود تھی مگر صاحب ارادہ میں کوئی تجدید نہیں ہوا، اور نہ ارادے میں بھی کوئی تجدید ہوا، اور نہ ارادے میں کوئی نئی نسبت پائی گئی، جو پہلے نہ تھی (کیونکہ یہ سب کچھ تغیر ہوگا) تو پھر قابل ارادہ شے نے کیسے تجدید حاصل کیا، اور اس سے پہلے تجدید سے کون سا امر مانع تھا؟

پھر حالت تجدید شدہ حالت سابقہ سے کسی امر میں بھی متماثر نہیں، کسی حالت میں بھی نہیں، کسی نسبت میں بھی نہیں بلکہ تمام امور بعینہ جیسے کے ویسے پھر قابل ایجاب یا قابل ارادہ شے موجود نہیں، اور

اس کے احوال و شرائط مکمل حالت میں موجود ہیں تو یہ محال ہونے کی انتہائی صورت ہے اور اس قسم کا تضاد نفس موجب یا جسے قابل ایجاب کے ضروری و ذاتی وجود کے بارے میں نہیں ہے بلکہ ان کے بارے میں بھی ہے جو صرف عرفی و وضعی وجود رکھتے ہیں، مثلاً کوئی شخص اپنی عورت پر طلاق کے الفاظ استعمال کرے، اور جدائی اسی وقت نہ ہو تو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ بعد میں ہوگی، کیونکہ لفظ کا زبان پر جاری کرنا وضعاً و عرفاً جدائی کے حکم کے لیے بطور علت ہے، اس لیے معلول متاخر نہیں کیا جاسکتا سوائے اس کے کہ طلاق دینے والے کا ارادہ ہو کہ طلاق کسی خاص وقت و مقام سے متعلق رہے۔

پس جب وقت و مقام میسر نہ ہو تو جسے معلول کا حصول قابل انتظار ہی رہے گا اور ظرف مقصود یعنی وقت و مقام کے حصول کے بعد اس کا بھی حصول ہوگا، اگر وہ اس لفظ سے جسے معلول کی تاخیر کا اس طرح ارادہ کرے کہ وہ کسی ناقابل حصول زمان و مکان کے تابع رہے تو معاملہ ناقابل فہم ہوگا، باوجود اس امر کے کہ وہ طلاق دینے کا حق رکھتا ہے اور اپنی خواہش کے مطابق تفصیلات کے تعین کی آزادی بھی رکھتا ہے جب ہمارے لیے ان رسمی چیزوں کو اپنی مرضی کے مطابق متعین کرنا ممکن نہیں، جب ہمارے من موجباً فیصلے ناقابل فہم ہوتے ہیں تو اس سے صاف ظہور پر لازم آتا ہے کہ ایجابات ذاتیہ عقلیہ ضرورت کے دائرے میں بے اصول و بے قاعدہ ترتیب بھی اور زیادہ ناقابل فہم ہوگی۔

مثلاً ہماری عادات کا مشاہدہ کیجئے جو چیز ہمارے ارادے سے حاصل ہو سکتی ہے وہ ارادے کے وجود کی صورت میں ارادے سے متاخر نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے کہ کوئی امر مانع پیدا ہو جائے، پس اگر ارادہ و قدرت ثابت ہو جائے اور موانع مرفوع ہو جائیں تو کوئی وجہ نہیں کہ جسے مراد متاخر ہو، البتہ اس تاخیر کا تصور عزم کی صورت میں ہو سکتا ہے کیوں کہ محض عزم ایجاد فعل کے لیے کافی نہیں۔ جیسے لکھنے کا عزم ضروری نہیں کہ لکھنا ثابت ہی کر دے، جب تک کہ عزم کی تجدید نہ ہو، اور وہ قوت مشتعلہ (براہ نگختہ کرنے والی قوت) سے ہوتی ہے جو حالت فاعلی کی تجدید کرتی ہے۔

پس اگر ارادہ قدیم کی صورت بھی ہمارے ارادے کی طرح ہو تو تاخیر مقصود کا تصور

نہیں ہو سکتا، سوائے کسی امر مانع کے ارادہ اور شے مراد میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا۔
 اس کے تو کوئی معنی نہیں کہ ہم آج ارادہ کریں کہ کل کھڑے ہوں گے اور اگر ارادہ قدیم ہمارے
 عزم کی طرح ہے تو یہ محض علیہ (ایجاد کائنات) کے وقوع کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ قوت ارادہ
 کی تجدید ایجاد شے کے لیے ضروری ہوگی، اور اسی سے تغیر قدیم کی سند نکلتی ہے۔ حقیقی
 اشکال باقی رہتا ہے کہ استعمال یا ارادے کی تجدید (اس کا جو چاہے نام رکھ لیں) اب کیوں
 حادث ہوئی پہلے کیوں نہیں ہوئی؟ پس اس صورت میں حادث بلا سبب باقی رہے گا
 یا لامتناہی تسلسل لازم آئے گا۔

حاصل کلام یہ کہ موجب (فاعل ایجاب، مکون) اپنی تمام شرائط کے ساتھ موجود ہے
 اور کوئی شے قابل انتظار بھی نہیں، اس کے باوجود قابل ایجاب شے کی تکوین میں تاخیر
 ہو رہی ہے، اور اتنی مدت گزر رہی ہے کہ اس کے ابتدائی سرشتہ کی گرفت قوت و اہمہ کے
 لیے ممکن نہیں، اسی طرح مدت ہائے دراز گزرنے کے بعد بغیر کسی باعث تجدید کے قابل ایجاب
 شے کا ظہور ہوتا ہے اور شرط اول باقی کی باقی ہے تو یہ فی نفسه محال ہے۔

جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ کسی چیز کے پچا ہے وہ کوئی چیز ہو، حادث کرنے سے
 ارادہ قدیم کے تعلق کو تم محال سمجھتے ہو تو کیا اس بات کو تم بہ ضرورت جانتے ہو یا بہ نظر یا ان
 الفاظ میں جو تم منطق میں استعمال کرتے ہو، کیا ان دونوں حدوں کے مابین التقاد کو حد واسطہ
 سمجھتے ہو یا اس کے سوائے؟ اگر تم حد واسطہ کا ادعا کرتے ہو تو وہ طریقہ نظری ہے جس کا اظہار
 ضروری ہے اور اگر تم ادعا کرتے ہو کہ اس کی پہچان بہ ضرورت ہے تو پھر تمہارے مخالف بھی
 تمہارے اس علم میں شریک کیوں نہیں ہیں؟ ارادہ قدیم سے حدوث عالم کے اعتقاد رکھنے
 والے تو بیشتر افراد عالم ہیں، ان کی تعداد ہر ملک و ہر قوم میں پھیلی ہوئی ہے اور کوئی شخص یہ
 گمان نہیں کر سکتا کہ وہ کسی ایسی شے پر تعین رکھتے ہیں جس کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ وہ
 صحیح نہیں۔ شرط منطق پر اس بات کے محال ہونے کی دلیل قائم کرنی ضروری ہے کہ حدوث
 عالم کی علت ارادہ قدیم نہیں، کیونکہ تمہارے سارے مذکورہ بیانات میں ہمارے عزم
 ارادہ کے ساتھ ایک تمثیل کے استبعاد کے سوائے کچھ نہیں ہے اور وہ غلط ہے، ارادہ قدیم

حادث ارادوں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا، رہ گیا خالص استبعاد تو بغیر دلیل کے یہ کافی نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہم بہ ضرورت عقلی جانتے ہیں کہ موجب کا تصور مع اس کی تمام شرائط کے بغیر شے قابل ایجاب کے نہیں ہو سکتا، اور اس کو جائز رکھنا ضرورت عقلی کے معارضے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ پھر تمھارے اور تمھارے اس مخالف کے درمیان کیا فرق ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس قول کا محال ہونا بہ ضرورت جانتے ہیں کہ ذات واحد کلیات کو ایجابی حالت میں لانے سے پہلے اس کی عالم ہوتی ہے، اور صفت علم ذات پر زائد ہوتی ہے، اور علم تعدد معلوم کے ساتھ خود بھی متعدد ہو جاتا ہے؟ اور یہ ہے علم الہیہ کے متعلق تمھارا مذہب، اور یہ ہمارے اصول کے لحاظ سے محال ہے۔ لیکن تم کہتے ہو کہ علم قدیم کا حادث کے ساتھ قیاس نہیں کیا جاسکتا، اور تم میں سے ایک جماعت بھی اس بات کو محال خیال کرتی ہے، اس لیے وہ کہتی ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، لہذا وہی عاقل ہے وہی عقل ہے وہی معقول ہے، اور سب ایک ہے، اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عاقل، عقل اور معقول کا اتحاد بہ ضرورت محال کیونکہ ایسے صانع عالم کا وجود جو اپنی صنعت کو نہیں جانتا عقلاً محال ہے، اور اگر وجود قدیم اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو اپنی صنعت کو بھی یقیناً نہیں جانتا، اور حق یہ ہے اللہ تعالیٰ ان سارے خرافات سے بالاتر ہے، لیکن ہم اس مسئلہ کے متلازم حدود سے آگے نہیں بڑھتے۔ ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ تم اپنے اس مخالف کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ قدیم عالم محال ہے، کیونکہ وہ ایسے دورات فلکیہ کو متلازم ہوتا ہے جن کا کوئی انتہا نہیں جو بے شمار کامیوں پر مشتمل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دورات کو ان کے سدس، ربع، اور نصف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے مثلاً فلک شمس سال میں ایک مرتبہ دورہ کرتا ہے، اور فلک زحل تیس سال میں ایک بار تو اور زحل ادوار شمس کے $\frac{1}{12} \times \frac{1}{12} = \frac{1}{144}$ ہوں گے، اور ادوار مشتری "ادوار شمس کے $\frac{1}{12} \times \frac{1}{12} = \frac{1}{144}$ ہوں گے کیونکہ وہ ۱۲ سال میں ایک مرتبہ دورہ کرتا ہے پھر جب دورات زحل کے شمار کی کوئی انتہا نہ ہوگی

ادوار شمس کے شمار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی، یا وجودیکہ وہ اس کا ہمیشہ پہ ہوتا ہے بلکہ اس فلک کو اکب کے ادوار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی جو ترسٹھ ہزار سال میں ایک بار دورہ کرتا ہے جیسا کہ دن رات میں ایک مرتبہ سورج کے حرکت مشرقیہ کی کوئی انتہا نہ ہوگی اگر کوئی کہے کہ اس چیز کا محال ہونا بہ ضرورت عقلی معلوم ہے تو تم اس کی تنقید کا کیا مسکت جواب دے سکتے ہو کہ یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ ان دورات کے اعداد جفت ہیں یا طاق؟ یا جفت و طاق دونوں؟ یا نہ جفت ہیں نہ طاق؟ اگر تم جواب دو کہ جفت و طاق دونوں ہیں یا یہ کہ نہ جفت ہیں نہ طاق تو یہ دونوں باتیں بہ ضرورت غلط ہیں، اور اگر یہ کہو کہ جفت ہیں تو جفت ایک عدد کے جوڑنے سے طاق ہو جاتا ہے تو جو الامحدود ہے اس کے ہاں ایک عدد کا نقصان کیسے ہوا اگر تم کہو کہ یہ طاق ہے تو اس صورت میں ایک عدد کے جوڑنے سے یہ جفت ہو جائے گا اب تمہیں کہنا پڑے گا کہ نہ جفت ہیں نہ طاق اگر یہ کہا جائے کہ جفت و طاق کی تو عین عدد متناہی کے لیے ہوتی ہے غیر متناہی کے لیے نہیں ہوتی تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: ایک مجموعہ جو چند اکائیوں سے مرکب ہو تو اس کا $\frac{1}{2}$ و $\frac{1}{3}$ وغیرہ حاصل ہوگا جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، پھر یہ کہنا کہ جفت و طاق کی تو عین نہیں ہو سکتی، تو یہ ایک ظاہر البطلان بات ہوگی فکر و نظر کے اصول سے خارج پھر تم اس اعتراض سے کیسے چھٹکارا پاسکتے ہو؟

اگر یہ کہا جائے کہ غلطی تمہارے الفاظ میں ہے کیونکہ مجموعہ چند اکائیوں سے مرکب ہوتا ہے اور یہ دورات تو معدوم ہیں کیونکہ ماضی تو گزر چکا، مستقبل بطن عدم میں ہے اور مجموعہ اعداد کا لفظ موجودات حاضر کی طرف اشارہ کرتا ہے نہ کہ غیر حاضر کی طرف۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ عدد کی تقسیم دو ہی قسموں میں ہوتی ہے، طاق یا جفت، اس کے سوائے محال ہے، چاہے عدد موجود و باقی ہو یا فنا ہو چکا ہو، مثلاً ہم کچھ گھوڑوں کی تعداد فرض کرتے ہیں، تو ہمارا تصور ضرور اس کے جفت و طاق ہونے کی طرف جائے گا چاہے یہ گھوڑے اب موجود ہوں یا نہ ہوں یا یہ کہ وجود کے بعد معدوم ہو گئے ہوں، بہر حال تقصیب میں کوئی فرق نہیں آسکتا، ہم یہ اس بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ تمہارے ہی اصول کی

بنیاد پر موجودات حاضرہ محال نہیں ہو سکتے، یہ اکائیاں متغیر بالوصف ہوتی ہیں، ان کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ ارواح انسانی جو موت کے بعد اجسام سے مفارقت حاصل کر لیتی ہیں ایسی ہستیاں ہیں جن کی تعداد کی جفت و طاق میں تعین نہیں ہو سکتی، تو پھر تم اس قول کا کیوں انکار کرتے ہو کہ اس کا بطلان بہ ضرورت معلوم ہوتا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم حدوثِ عالم کے ساتھ تعلق ارادہ قدیم کے بطلان کا دعویٰ کرتے ہو، ارواح کے بارے میں یہ رائے وہی ہے جس کو ابن سینا نے اختیار کیا ہے اور شاید یہ مذہب ارسطو کا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس بارے میں افلاطون کی رائے صحیح ہے جو کہتا ہے کہ نفس قدیم ایک ہی ہے جو اجسام میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور جب ان کو چھوڑتا ہے تو اپنے اصل کی طرف لوٹ جاتا اور متحد ہو جاتا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اعتقاد کی نہایت ہی کمزور صورت ہے اور ضرورت عقلی کی بنا پر اس کو رد کر دیا جانا چاہئے۔ ہم تو کہتے ہیں کہ یہ نفس زید کا ہے، یہ نفس عمر کا ہے وغیرہ، اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے کہ نفس زید ہی نفس عمر ہے تو یہ بات ضرورت عقلی کی بنا پر باطل ہوگی۔ ہم میں سے ہر ذی شعور اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ وہ خود ہی ہے، دوسرا نہیں ہے، اگر اس میں دوسرے کا نفس ہوتا تو ان دونوں کے شعور ان ادراکات میں بھی باہم مشترک ہوتے جو نفوس مدركہ کی صفات ذاتیہ میں داخل ہیں، اور ہر انسانی حالت میں ارواح کے ساتھ نفوذ کرتے ہیں، اگر تم کہو کہ نہیں اس کے سوائے ہیں، اور تعلق ابدان کی صورت میں نفوس منقسم ہو جاتے ہیں، تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ایک ایسی اکائی کا انقسام، جس کے حجم میں کمیت مقداری کے مطابق کوئی گھٹاؤ بڑھاؤ نہیں ہو سکتا، یہ ضرورت باطل ہے، ناممکن ہے کہ ایک اکائی تجزیہ پا کر دو ہو جائے یا ہزار ہو جائے پھر اپنی اصلیت کی طرف لوٹ کر اکائی بن جائے۔ البتہ یہ اس چیز میں ہو سکتا ہے جس میں حجم و کمیت ہو، جیسے سمندر کا پانی کہ نہروں اور زالیوں میں منقسم ہو کر سمندر میں جم جاتا ہے۔ لیکن جس اکائی میں کمیت نہ ہو وہ کیسے منقسم ہو سکتی ہے؟ ہمارا مقصود اس تمام بحث سے یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس بارے میں فلسفی مخالف کو

نیچا نہیں دکھا سکے یعنی اس اعتقاد کے ثبوت میں کہ ارادہ قدیم کا تعلق کسی شے کے حدوث سے بہ ضرورت باطل ہے وہ کوئی قوی دلیل نہیں رکھتے، اور اس مدعی کے اعتراض سے بھی ان کا بچنا ناممکن ہے، جو کہتا ہے کہ ان کے اعتقادات عقلی بنیادوں پر قائم نہیں۔ پھر اگر کہا جائے کہ یہ بات تمہارے خلاف جاتی ہے، کیونکہ خدا نے تعالیٰ پیدا اس عالم سے ایک سال یا کئی سال پہلے ایجاد کائنات پر قادر تھا، اور اس کی قدرت کی کوئی انتہا نہیں تھی، تو کہنا پڑے گا کہ وہ عبیر کرتا رہا اور عالم کو پیدا نہیں کیا، بعد ازاں پیدا کیا، تو معلوم ہونا چاہیے کہ مدت ترک متناہی ہے یا غیر متناہی؟ اگر تم کہو کہ متناہی ہے، تو وجود باری متناہی اول ہوا، اور اگر کہو کہ غیر متناہی، تو اس میں ایسی مدت گزری جس کے لمحات کی اکائیوں کی کوئی انتہا نہیں۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ مدت و زمان ہمارے پاس مخلوق ہیں، اور ہم آئندہ صفحات میں اس حقیقت پر روشنی ڈالیں گے۔

پھر اگر کہا جائے کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو ضرورت عقل کی بنا کی بجائے کسی دوسری بنا پر استدلال کرتا ہے اور قدم عالم کو اس طرح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اوقات، تعلق ارادہ قدیم کے ساتھ جواز کی صورت میں، ہر حال میں مساوی رہیں اور حدوث عالم کے پہلے اور بعد وقت معینہ کے امتیازات کو قائم نہیں کیا جاسکے گا، اور یہ بھی محال نہیں ہے کہ تقدم و تاخر ہی کا قصد کیا گیا ہو۔ لیکن سفیدی و سیاہی اور حرکت سکون کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اگر تم کہتے ہو کہ ارادہ قدیم ہی سے سفیدی و سیاہی پیدا ہوتی ہے تو اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ارادہ قدیم کسی محل میں سیاہی کی جگہ سفیدی سے کیوں متعلق ہوا؟ یا یہ کہ ایک ممکن کی بجائے دوسرے ممکن کو کیوں امتیاز بخشا؟ ہم رہنا ضرورت عقلی جانتے ہیں کہ شے اپنے مثل سے متخصص نہیں ہو سکتی الا بصورت مخصوص کے، اگر یہ جائز رکھا جائے کہ دو محال چیزوں میں امتیاز بغیر تخصص کے ممکن ہے، تو حدوث عالم کا فعل بھی جائز ہو گا، کیونکہ عالم ممکن الوجود ہے، جیسا کہ وہ ممکن العدم بھی ہے، اور وجودی پہلو نے عدمی پہلو کے مقابل، بغیر تخصص کے امکان کے تخصیص حاصل کر لی ہے۔ اگر تم کہو کہ ارادہ سے نے خصوصیت بخشی تو سوال اختصاص ارادہ اور درجہ اختصاص کی نسبت

پیدا ہوتا ہے، پھر اگر تم کہو، کہ وجودِ قدیم کے کاروبار میں، کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا، تو پھر لازم ہے کہ عالم بھی قدیم ہو، اور اس کے لیے صلاح و سبب کی دریافت بھی نہ ہونی چاہئے۔ اسی طرح جس طرح کہ وجہ ناقابلِ دریافت ہے، اور اگر تخصیصِ قدیم کو دونوں ممکنات میں سے کسی ایک کے ساتھ جائز رکھا جائے تو یہ بات خلافِ قیاس ہوگی کہ عالم خاص خاص ہستیوں کے ساتھ متشکل ہو، اس کی ایک ہستیت کی جگہ دوسری ہستیت ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اتفاق سے ایسا ہو گیا، جیسا کہ تم کہتے ہو کہ ارادہ ایک وقت کی بجائے دوسرے وقت کے ساتھ مختص ہو گیا، اور ایک ہستیت کے بجائے دوسری ہستیت کے ساتھ اور یہ اتفاقاً ہو گیا، اور اگر تم کہو کہ یہ سوال غیر متعلق ہے، کیونکہ یہ ہر اس چیز پر وارد ہو سکتا ہے، جس کا خدا نے ارادہ کیا ہے اور ہر اس چیز پر جس کا وہ اندازہ کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں اس کا جواب لازمی ہے کیونکہ یہ ہر واقعہ کے متعلق کیا جاسکتا ہے، اور ہمارے مخالفین کے لیے بھی پیدا ہوتا ہے خواہ ان کے مفروضات کچھ ہوں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ عالم موجود ہوا، جس کیفیت میں بھی کہ وہ ہوا جس پہچ پر بھی کہ ہوا، اور جس مکان میں بھی کہ ہوا، ہر حال کسی کے ارادے سے ہوا، اور وہ ایک ایسی صفت ہے کہ اس کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ کسی شے کو اس کے مثل سے ممتاز کرے (اس کو ہم "تخصیص الشے عن مثله" کا نام دیں گے) اگر یہ اس کی خصوصیت نہ ہوتی تو صرف قدرت پر اتفاق کیا جاتا، مگر جب نسبتِ قدرت کی ضدین کی جانب مساوی ہے تو کسی شخص کا ہونا ضروری سمجھا گیا جو شے کو اپنے مثل سے تخصیص نہ، پس وجودِ قدیم کو ماوراءِ قدرت کہا جائے گا، جس کی خصوصیت شے کو اس کے مثل کے مقابل تخصیص دینا ہے، معترض کا یہ کہنا کہ ارادہ بمقابلہ امثال کسی خاص شے کے ساتھ کیوں مخصوص ہوا اس قول کی طرح ناکارہ ہوگا کہ علم نے اس معلوم کا احاطہ کیوں کیا جس پر وہ محیط ہے، حالانکہ اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو تخصیص کی توجیہ سے بالاتر ہے، ایسا ہی ارادہ بھی ایک ایسی صفت ہے کہ اس کا فعل تخصیص و امتیاز کی توجیہ سے بالاتر ہے۔

اگر کہا جائے کہ: کسی ایسی صفت کا اثبات کہ اس کی خصوصیت شے کو اپنے مثل سے

ممتاز کرتی ہو غیر مقول ہے، کیونکہ اس میں ایک قسم کا تناقض پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ شے کے مثل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے لیے کوئی اختیار نہیں، اور ممتاز ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی مثل نہیں۔ اور نہ یہ گمان کرنا چاہئے کہ دو سیاہیاں دو محل میں ہر حیثیت سے متماثل ہوتی ہیں، کیونکہ ایک صورت ایک محل میں ہوتی ہے تو دوسری صورت دوسرے محل میں اور یہی امتیاز کا موجب ہے اور نہ سیاہیاں دو وقتوں میں اور ایک محل میں متماثل مطلق ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ فی الوقت ایک دوسرے سے فرق رکھیں گی، تو ہر لحاظ سے ہم ان کو مساوی نہیں کہہ سکتے، اس لیے اگر ہم یہ کہیں کہ دو سیاہیاں باہم متماثل ہیں تو بچے مثل کے ساتھ سیاہی کی اضافت اختصاصی ہوگی نہ کہ اطلاقی، اگر وہ مکانی و زمانی طور پر متحد ہو جائیں تو دو سیاہیاں سمجھ میں نہیں آئیں گی اور نہ دوئی سمجھ میں آ سکتی ہے۔

یہ سوال اس وقت حل ہو سکتا ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ ارادے کا تصور ہمارے ارادے سے مستعار لیا گیا ہے اور ہمارے ارادے کے متعلق تصور نہیں کیا جاسکتا کہ کسی شے کو اس کے مثل سے ہمیز کر سکتا ہے، مثلاً میرے سامنے پانی کے دو پیالے ہیں اور دونوں میں مساوی پانی ہے۔ اور مجھے کسی ایک سے غرض نہیں ہے بلکہ دونوں سے ہے۔ لیکن اس کے باوجود میں کسی ایک ہی کو امتیاز دوں تو یا تو پیالے میں کسی امتیاز کی علت کی بنا پر ایسا ہو گا یا خود میری ذاتی خصوصی تحریک کی بنا پر اگر یہ دونوں نہ ہوں تو پھر ارادے کی تخصیص اسے عن مشابہ کا تصور محال ہوگا اس پر اعتراض دو طریقوں سے ہوتا ہے۔

(۱) تمہارا یہ قول کہ ارادے کی امتیازی خصوصیت کا تصور نہیں کیا جاسکتا یا برہائے ضرورت عقلی ہے یا برہائے نظر۔ دونوں میں سے ایک کا دعویٰ بھی ممکن نہیں، کیونکہ ہمارے ارادے کے ساتھ ارادہ الہی کی مماثلت فاسد قسم کی ہے۔ ویسی ہی فاسد جیسے ہمارے علم میں اور علم الہی میں مماثلت۔ اللہ کا علم بہت سے امور میں ہمارے علم سے علحدہ و جلد ہے، یہی حال ارادے کا بھی ہونا چاہئے، تمہارا دعویٰ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ ایک وجود ایسا ہی پایا جاتا ہے کہ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم نہ اس سے متصل ہے نہ اس سے منفصل، کیونکہ وجود کی ایسی تعریف سمجھ میں نہیں آ سکتی جس طرح کہ ہم اپنے وجود کے بارے میں ایسی

تعاریف نہیں سمجھ سکتے، تو اس شخص سے کہا جائے گا یہ تو ہمت ہیں، اس چیز کی تو عقلا بھی تصدیق کرتے ہیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ پھر اس قول کے انکار کی کیا وجہ ہے کہ ارادہ خداوندی کی صفت تخصیص الشے عن مشابہ ہوتی ہے، اس کو بھی ضرورت عقلی کی بنا پر تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اگر ارادے کے لفظ سے اس کا مفہوم معین نہیں ہو سکتا، تو دوسرا نام رکھا جاسکتا ہے، الفاظ کے رد و بدل میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ہم اس کے اطلاق کی تحدید اذن شرعی کی بنا پر کرتے ہیں کیونکہ صفت ارادہ موضوع ہے (عرفاً) اس چیز کے لیے جس سے کوئی غرض صاحب ارادہ کی وابستہ ہو، اور ظاہر ہے کہ خدا کو کسی چیز سے کوئی غرض نہیں، صرف یہاں معنی اصلی مقصود ہیں، لفظ کی پیروی مقصود نہیں۔ ہم اپنے لیے ارادے کو غیر متصور نہیں کہہ سکتے، مثلاً ہم کھجور کے دو مساوی مقدار کے ڈھیر فرض کرتے ہیں جو کسی شخص کے آگے رکھے ہوئے ہوں جو ان دونوں کو بیک وقت نہیں لے سکتا، البتہ اپنے ارادے سے کوئی ایک لے سکتا ہے، فرض کرو ان میں سے کوئی وجہ تحریک جو کسی ایک کو امتیاز یا اختصاص دے (جس کا تم نے پہلے ذکر کیا) یہاں موجود نہیں ہے۔ ایسے وقت دو ہی صورتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ شخص مذکور کی اعراض کی مناسبت سے دونوں ڈھیروں میں مساوات نہیں ہے، یہ کہنا تو غلط ہو گا اور اگر مساوات کا تعین کیا جائے تو شخص نہ کور حیرت سے دونوں ڈھیروں کو دیکھتے ہی رہے گا اور اپنے ارادے میں تخصیص الشے عن مشابہ کی صفت نہ ہونے کی وجہ کسی کے لینے پر بھی آمادہ نہ ہو گا اور یہ بات بھی صریح البطلان ہے۔

اعتراض کی دوسری صورت یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ تمہارے مذہب کے اصول سے بھی تو تم تخصیص الشے عن مشابہ کی صفت کے اقرار پر مجبور ہو، کیونکہ تم کہتے ہو کہ عالم کسی سبب موجب لہ کی بنا پر ایسی مخصوص ہیتوں کے ساتھ موجود ہوا ہے جس کے مختلف اجزاء ایک دوسرے کے محال ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان بعض اجزاء کے ساتھ اختصاص کیوں برتا گیا؟ کیونکہ تخصیص الشے عن مشابہ کا محال ہونا فعل میں طبعاً یا ضرورتاً مساوی ہے۔

اگر تم کہو کہ عالم کا نظام کلی سوائے اس نہج کے جو پایا گیا ہے اور کسی نہج پر ممکن نہ تھا،

اور اگر عالم موجودہ عالم سے چھوٹا یا بڑا ہوتا تو یہ نظام ناقص ہوتا، اور ایسا ہی تمہارا قول
 افلاک اور ستاروں کی گنتی کے بارے میں ہے کہ کبیر مخالف صغیر ہوتا ہے، اور کثیر قلیل
 سے بوقت ضرورت انتراق پالیتا ہے، تو یہ بھی گویا متماثل نہیں ہیں۔ بلکہ مختلف ہیں مگر یہ کہ
 بشر کی طاقت استدراک ان کی مقادیر و تفصیلات کی حکمت و مصلحت کا ادراک کرنے
 سے عاجز ہے، البتہ وہ بعض باتوں میں حکمت کا ادراک کر سکتی ہے جیسا کہ معدل النہار سے
 فلک بروج کے میل و فاعی کی حکمت و علت، یا اوج فلک اور فلک خارج المرکز کی حکمت
 اور بیشتر تو اس کے اسرار نامعلوم ہی رہتے ہیں، لیکن ان کا اختلاف معلوم ہو سکتا ہے اور
 اس بات میں تعجب نہ ہوگا کہ شے کے ساتھ نظام امر کا تعلق ہونے کی وجہ سے شے اپنے مخالف
 سے متمیز ہو سکتی ہے، رہے اجزائے وقت (زمانہ) تو وہ امکان اور نظام کی طرف نسبت کے
 لحاظ سے قطعی طور پر متشابه ہیں، اور اس دعوے کا امکان نہیں ہے کہ اگر ان کے تخلیق عالم
 نقطہ بھر پہلے یا نقطہ بھر بعد بھی پیدا ہونے کا خیال کیا جائے تو نظام کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ثابت
 ہوا کہ احوال کی متماثلت کا علم بہ ضرورت عقلی ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ خود فلسفیوں نے اقرار کیا ہے کہ عالم کو خدا نے ایسے وقت پیدا
 کیا جو اس کے لیے درست سمجھا گیا، اس قول کے علاوہ ان کے اور بھی ایسے اصول ہیں
 جن کو مان کر اس بحث کا معارضہ کیا جاسکتا ہے، مثلاً فلکیات میں ان کا ایک اصول ہے
 جہت حرکت، منطقہ پر حرکت میں مقام قطب کا تعین۔

فلسفیوں نے اس کی تفصیل یوں کی ہے کہ آسمان ایک کرہ ہے جو دو قطبوں کے
 مدار پر دونوں بھی گویا دو ثابت ستارے ہیں (حرکت کر رہا ہے اور اس کرے کے اجزاء
 باہم متماثل ہیں کیونکہ وہ بسیط ہیں، فلک اعلیٰ جو فلک نہم ہے اصلاً غیر مرکب ہے اور
 شمالی و جنوبی قطبین پر حرکت کر رہا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ ان اقطابوں میں سے جو فلسفیوں
 کے نزدیک غیر متناہی متقابل نقاط کہے جاتے ہیں کوئی دو قطبین تصور کئے جاسکتے ہیں تو
 یہی دونوں نقطے قطبیت و ثبات کے شمالی و جنوبی سرے پر کیوں متعین کئے گئے اور منطقہ کا
 خط ان دونوں نقطوں پر سے اس طرح کیوں نہیں گزرا گیا کہ قطب، منطقہ کے دونوں متقابل

نقطوں کی جانب عود کر جاتا ہے اور اگر آسمان کی مقدار کثیر اور شکل میں کوئی حکمت
 تھی تو کس نے قطب کو اس کے مثل سے امتیاز بخشا جس کی بنا پر دوسرے اجزا
 و نقاط چھوڑ کر اس نقطہ کا قطب ہونا متعین ہوا، حالانکہ تمام نقاط اور دیگر کردی اجزا
 مساوی صفات رکھتے ہیں، مسئلہ زیر بحث کے طوفان میں فلسفہ کی ناوبری طرح
 پھنس جاتی ہے :

اور اگر کہا جائے کہ شاید وہ تمام جہاں نقطہ قطب واقع ہوا ہے اپنے غیر
 یا مثل کی نسبت بہ لحاظ خاصیت تناسب کو یہی محصل قطب ہونے کی
 زیادہ صلاحیت رکھتا ہے اس لیے وہ وہاں استقرار پکڑتا ہے، اس طرح کہ
 وہ اپنے مکان و چیز و وضع اور اس چیز سے جس پر بعض اور ناموں کا اطلاق کیا
 جاتا ہے الگ نہیں ہوتا، اور تمام مقامات فلکیہ کی وضع زمین و افلاک کے دور کی
 وجہ تبدیل ہو جاتی ہے مگر قطب کی وضع قائم رہتی ہے، تو شاید یہ مقام اپنے غیر کی
 نسبت ثابت الوضع ہونے کے لیے انسب ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفیوں کے اس بیان سے کرہ اول کے اجزائے طبعی میں
 تفاوت کی صراحت ملتی ہے، اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجزا باہم متشابه نہیں ہیں
 اور یہ ان کے اصول کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کے استدلال کی ایک بنیاد یہ ہے کہ
 آسمان کی شکل کا کردی ہونا لازم ہے۔ اور اس کے اجزائے طبعی طور پر بسیط اور متشابه
 ان میں تفاوت نہیں ہے اور زیادہ بسیط شکل کرہ کی ہے مگر جب حسابی اصول سے
 ان کے ربع دہا اور سدس دہا وغیرہ ہو سکتے ہیں تو ضرور ہے کہ ان میں زاوے
 بھی پیدا ہوں، اور یہ چیز بھی موجب تفاوت ہے اور یہ بات طبع بسیط پر امر زائد کے
 بغیر ممکن نہیں، یا موجود ان کے مذہب میں مختلف آراء ہونے کے اس کا جواب مشکل
 ہے پھر خاصیت کے بارے میں بھی سوال قائم رہتا ہے کہ تمام اجزا اس خاصیت کو
 تبدیل کریں گے یا نہیں، اگر کہو کہ ہاں تو سوال پیدا ہوگا کہ متشابه خواص میں کسی
 خاصیت کے لیے وجہ اختصاص کیا ہوگی؟ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ تمام اجزا اس

سے کہ وہ جسم صورت پذیر ہیں، ضرورتاً متشابہ ہیں، اور اس خاصیت کا اس مقام کو محض اس کے جسم یا محض اس کے آسمان ہونے کی بنا پر مستحق قرار نہیں دیا جاتا، اس معنی میں تو آسمان کے تمام اجزا کی اس کے ساتھ مشارکت بے تخصیص کی کوئی وجہ ضروری ہے، جو یا تو صرف کلمائے شان ہے یا تخصیص الہیہ عن مشابہ کی صفت ہے، ورنہ جیسے کہ وہ اپنے اس قول پر قائم ہیں کہ احوال کائنات و واقعات عالم کے جذب و قبول میں مساوی انخاصیت ہیں، اس کے مقابل ان کا مخالف بھی اپنے اس قول کو حجت سمجھتا ہے کہ اجزائے آسمان اس مقصد کے قبول میں جس کے لیے استقرار و منع تبدیل و منع سے اولیٰ ہوتی ہے، مساوی ہوتے ہیں، اس مسئلے کے حل کی کوئی صورت فلاسفہ کے ہاں نہیں۔

دوسرا الزام حرکت افلاک کی جہت کے تعین کے اصول کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یعنی بعض تو مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتے ہیں اور بعض اس کے برعکس مگر جہاں سب مساوی ہوتے ہیں اسکا کیا سبب؟ اور جہاں کی مساوات باتفریق اوقات کی مساوات کی طرح ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ سب کے سب اگر ایک ہی جہت سے دورہ کریں تو اصطلاح بھی متباہن نہیں ہوں گے، اور تمام ایک ہی وضع میں ہوں گے جو کبھی مختلف نہ ہو گا حالانکہ یہ مناسبات عالم میں مبداء حوادث ہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ جہت و حرکت میں عدم اختلاف کو ہم الزام نہیں سمجھتے بلکہ کہتے ہیں کہ فلک اعلیٰ مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتا ہے۔ اور نیچے کے افلاک اس کے بالعکس، اور جو چیزیں کہ ان حرکات کے نتیجے کے طور پر حاصل ہوتی ہیں یا ان کا حاصل ہونا ممکن ہے وہ بالعکس صورت میں بھی ممکن ہیں، وہ اس طرح کہ فلک اعلیٰ مغرب سے مشرق کی طرف حرکت کرے اور جو اس کے نیچے ہیں اس کے بالعکس، تو حاصل فرق معلوم ہو جائے گا اور حرکت کی جہات، دوری اور متقابل ہونے کے باوجود مساوی ہوں گی، تو پھر کیا ایک جہت اپنے متقابل جہت سے متمیز کی گئی؟ اگر کہو کہ دونوں جہت باہم متقابل و متضاد ہیں تو پھر یہ مساوی کیسے ہو سکتی ہیں؟

تو ہم کہیں گے کہ آپ ہی کا تو قول ہے کہ تقدیم و تاخر وجود عالم میں متضاد چیزیں ہیں، پھر ان کی مساوات کا دعویٰ کیسے کیا جاسکتا ہے؟

یاجیسا کہ بعض کا خیال ہے کہ اوقات مختلفہ کی مساوات امکان وجود کی طرف نسبت دینے سے معلوم ہو سکتی ہے اور ہر مصلحت کی بنیاد پر اس کا فرض کرنا وجود میں ممکن ہے، ایسا ہی مقامات و اوضاع اور ماکن و جہات قبول حرکت کی طرف نسبت میں مساوی ہیں اور تمام مصلحتیں ان سے متعلق رہتی ہیں، اس مساوات کے باوجود اگر آپ کے اختلاف کا دعویٰ چل سکتا ہے تو آپ کے مخالف کا دعویٰ بھی احوال اور مہیتوں کے اختلاف کے بارے میں چل سکتا ہے۔

(ب) دوسرا اعتراض :- ان کی اصل دلیل پر ہے کہ تم قدیم سے حادث کا صدور تو بعید از قیاس سمجھتے ہو لیکن اس امر کا تم کو اعتراف ہے کہ عالم میں حوادث و اسباب پہلے ہوئے ہیں، اگر حوادث کی نسبت حوادث ہی کی طرف کی جائے تو ایک غیر متناہی سلسلہ پیدا ہوگا، جو محال ہے، یہ کسی عقلمند کا اعتقاد نہیں ہو سکتا، اگر یہ ممکن ہو تو تم اعتراف صانع اور اثبات واجب الوجود سے (جو مستند کائنات ہے) مستغنی ہو سکتے ہو، اور اگر یہ حوادث کا سلسلہ کسی انتہا پر رک سکتا ہے تو اسی انتہا پر قدم ہے، لہذا مختار سے ہی اصول کی بنا پر قدیم سے حادث کا صدور جائز رکھنا ضروری ہوا۔

اور اگر کہا جاوے کہ ہم قدیم سے حادث کا (چاہے کوئی حادث ہو) صدور بعید از قیاس نہیں سمجھتے، البتہ ہم اس حادث کا صدور بعید سمجھتے ہیں جو اول حادث ہے، کیونکہ اس کے پیشتر حدوث جہت وجود کی ترجیح کا کوئی اختیار نہیں رکھتی، نہ تو حضور وقت کے اعتبار سے، اور نہ آلہ یا شرط یا طبیعت یا غرض یا کسی سبب کے اعتبار سے، البتہ اگر وہ اول حادث نہ ہو تو محل قابل کے استعداد یا وقت موافق کی موجودگی یا کسی اور توافق امکان کی بنا پر کسی دوسری شے کے حدوث کے وقت اس کا قدیم سے صادر ہونا جائز ہو سکتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ حصول استعداد مکانی یا زمانی یا کسی شرط تجدید کے بارے میں سوال بدستور قائم ہے بہر حال یا تو سلسلہ غیر متناہی ہوگا یا وجود قدیم سے منسلک ہوگا

جس سے حادثہ اول کا ظہور ہوا۔

اگر کہا جائے کہ محصور و اعراض و کیفیات پذیر مادہ میں سے کوئی چیز حادث نہیں، البتہ کیفیات حادثہ افلاک کی حرکت، یعنی حرکت دوریہ اور اوصاف اضافیہ جو اس میں متحدہ ہوتے ہیں، جیسے تثلیث، تریج، تدیس وغیرہ (جو کہ یا کو اکب کے بعض حصوں کی باہمی نسبتیں ہیں یا زمین سے ان کی نسبت ہے جیسے طلوع و شروق و زوال آفتاب سے حاصل ہوتی ہیں) اور زمین سے بعد (یہ کو کب کے انج بلندی پر ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اور زمین سے قرب (یہ کو کب کے اسفل ترین درجے میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اور دفع تباہی بعض اقطار کا (جو کہ اکب کے شمال و جنوب میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) تو یہ اضافیہ حرکت دوریہ کہلے لازم ہیں، ان کی موجب حرکت دوریہ ہے، رہ گئے وہ حوادث جو مقعر فلک قمر کے مشتملات میں سمجھے جاتے ہیں جو عناصر اربعہ ہیں، اور جو حوادث کہ عرضی طور پر ان پر پیش آتے ہیں، جیسے کون و فساد و امتزاج و افتراق ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف استحالہ تو یہ ایک دوسرے کی طرف منسوب تو رہتے ہیں، مگر ان کے اسباب کا انتہائی سلسلہ حرکت سماوی دوری کے مبادی تسلسل سے منسلک رہتا ہے۔ اور کو اکب میں ہے ایک کی دوسرے کی طرف یا کسی کی زمین کی طرف نسبت دی جاتی ہے۔ یہ اجزائے فلکیہ اور کو کبیہ کی ایک دوسرے کے ساتھ یا زمین کے ساتھ نسبتیں ہیں۔ اس تمام بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حرکت دوریہ جو دائمی اور ابدی ہے تمام حوادث کا مبداء ہے اور حرکت دوریہ آسمانی کے محرک نفوس آسمانی ہیں، وہ نفوس جس کی نسبت حرکت دوریہ کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ہماری ارواح کی ہمارے ابدان کے ساتھ، اور جب یہ نفوس قدیم ہیں تو ضروری ہوا کہ حرکت دوریہ جو ان کی تابع مستلزم ہے وہ بھی قدیم ہو، اور جب احوال نفس قدیم ہونے کی وجہ سے باہم مشابہ ہوں گے تو احوال حرکت بھی باہم مشابہ ہوں گے یعنی ہمیشہ حالت دور میں رہیں گے۔ لہذا تصور نہیں کیا جاسکتا کہ حادث قدیم سے بغیر واسطہ حرکت دوریہ ابدیہ کے صادر ہوا ہو، اور پھر یہ حرکت دوریہ دائمی اور ابدی ہونے کے لحاظ سے تو قدیم سے

مشابہت رکھتی ہے اور باقی صورتوں میں حادث سے، یعنی اس کا ہر قابل تصور جزو حادث ہوتا ہے جو پہلے حادث نہ تھا۔ پس وہ (حرکت دوریہ) اس حیثیت سے کہ حادث ہے، اپنے اجزا اور نسبتوں کے ساتھ مبدا حوادث بھی ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ ابدی متشابہ احوال ہے نفس ازلی سے صادر بھی ہوئی ہے پس اگر عالم میں حوادث ہیں تو وہ ضروری طور پر حرکت دوریہ سے متعلق ہیں، اور عالم میں تو حوادث موجود ہیں اس لیے حرکت دوریہ ابدی ثابت ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ حرکت دوریہ جو ثابت کی جاتی ہے حادث ہوگی، یا قدیم اگر قدیم ہے تو یہ حادث کا مبدا اول کیسے ہوئی؟ اور اگر حادث ہے تو کسی دوسرے حادث کی محتاج ہوگی اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور منتحی را یہ قول کہ وہ ایک صورت سے قدیم سے مشابہ ہے اور ایک صورت سے حادث ہے تو گویا وہ ثابت مجدد ہے، یا یہ کہ اس کا متحد ثابت ہے اور وہ متحد الثبوت ہے، اس لیے ہم لوچھیں گے کہ اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہے مبدا حوادث ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ متحد ہے اگر ثابت ہونے کی حیثیت سے ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ثابت متشابہ الاحوال سے ایک چیز کسی خاص وقت میں دوسرے اوقات سے متمیز ہو کر کس طرح صادر ہوئی؟ اگر متحد ہونے کی حیثیت سے ہے تو اس کی ذات میں تجدد کا باعث کیا ہے؟ پھر وہ بھی دوسرے سبب کی محتاج ہوگی، اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور یہ جواب الزامی ہے۔

فلسفی بعض حیلے اس الزام سے نکلنے کے لیے تراشتے ہیں جن کا ہم آئندہ مسائل میں ذکر کریں گے اور یہاں ان کو طوالت کلام سے بچنے کے لیے چھوڑتے ہیں، البتہ ہم ضرور کہیں گے کہ حرکت دوریہ مبدا حوادث ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی بلکہ یہ تمام حوادث ابتداء اللہ کے ایجاد و خلق سے تعلق رکھتے ہیں اور اس بات کا بھی ہم ابطال نہیں کرتے کہ آسمان ایک حیوان متحرک ہے اور اس کی حرکت، اختیاری اور ہماری طرح شعوری ہے۔

وہ سبب دوم: فلاسفہ کہتے ہیں کہ جو شخص اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ عالم اللہ سے متاثر ہے، اور اللہ متقدم، تو اس کا قول دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس کی اس

تقدم بالذات مراد ہے، بالزمان نہیں، جیسا کہ عدد ایک کا تقدم دوسرا اب یہ قدرتی طور پر (بوجود یہ جائز رکھنے کے کہ عالم وجود زمانی میں ذات الوہیت کے ساتھ ہے) یا ذات الوہیت کا تقدم معلول پر علت کے تقدم کی طرح ہے) ایسا ہی تصور ہے جیسا کہ زید کا تقدم اس کے سایہ پر یا ہاتھ کی حرکت کا تقدم انگشت کی حرکت پر یا جیسے پانی میں ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ہی پانی کی حرکت، دونوں باتیں زمانی حیثیت سے قریب قریب مساویانہ طور پر ہوتی ہیں، ان میں سے ایک علت ہے، دوسرا معلول، مثلاً یہ کہا جائے گا کہ زید کی حرکت کی وجہ سے اس کے سایہ نے بھی حرکت کی، اور پانی میں ہاتھ کی حرکت کی وجہ سے پانی حرکت میں آیا، اس کے برعکس یہ نہیں کہا جائے گا کہ زید نے سایہ کو حرکت دینے کے لیے حرکت کی، یا ہاتھ پانی کی حرکت کے لیے متحرک ہوا۔ اگر عالم پر تقدم باری کی بھی نوعیت مان لی جائے تو لازم آئے گا کہ دونوں (عالم اور خدا) حادث ہیں یا دونوں بھی قدیم ہیں، یہ تو محال ہو گا کہ ایک قدیم رہے دوسرا حادث یا اگر یہ منشا ہو کہ خدا کا تقدم عالم اور زمانے پر بالذات نہیں ہے، بلکہ بالزمان ہے۔ تو اس وقت وجود عالم و زمانے سے پہلے ایسا وقت بھی ہو گا جس میں عالم معدوم ہو گا، جب عدم وجود پر سابق ہوا تو اللہ اس مدت میں سابق ہو گا جس مدت کی جہت آخر کا تو کنارہ ہو گا مگر جہت اول کا کوئی کنارہ نہ ہو گا، تو گویا زمانے سے پہلے زمانہ غیر منہا ہی ہوا، اور یہ قضیہ متناقض ہے اور اس لیے حدوث زمانی کا تصور ایک تصور محال ہو گا، اور جب تقدم زمانی واجب ہو جائے جو عبارت ہے قدر حرکت سے تو تقدم حرکت بھی واجب ہو گا، نیز تقدم متحرک بھی جو زمانے کو اپنی حرکت دوامی سے مداومت بخشتا ہے واجب ہو گا۔

اعتراض

اس پر ہمارا یہ ہے کہ زمانہ حادث اور مخلوق ہے اور اس کے پہلے مطلقاً کوئی زمانہ تھا ہی نہیں اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ اللہ عالم اور زمانہ پر متقدم ہے یہ ہے کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا، پھر وہ تھا اور اس کے ساتھ عالم کا وجود ہوا اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ وہ تھا اور عالم نہ تھا یہ ہے کہ ذات باری کا تو وجود تھا مگر ذات عالم کا

عدم تھا اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ وہ تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی تھا یہ ہوگا کہ ان دو ذاتوں کا وجود ہے۔ تقدیم سے مراد اس کے وجود کا منفرد ہونا ہے، اور عالم شخص واحد کی طرح ہے، اگر ہم کہیں کہ (مثلاً) اللہ تھا اور عیسیٰ نہ تھا پھر اللہ تھا اور عیسیٰ ہوا تو لفظ (اللہ یا عیسیٰ) سوائے وجود ذات اور عدم ذات کے کسی بات کا متضمن نہ ہوگا، دوسرے فقرے میں لفظ دو ذاتوں کے وجود کا متضمن ہوگا، اور اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ کسی تیسری چیز کو مقتدر فرض کیا جائے، اگر قوت واہمہ تیسری شے کو خواہ مخواہ مقدر کرنے کے لیے دراندازہ ہو رہی ہے تو وہی وقت یا زمانہ ہے۔ قوت واہمہ کے مقاومت کی ہم یہاں ضرورت سمجھتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ہمارے اس قول کا کہ خدا تھا اور عالم نہ تھا ایک تیسرا مفہوم بھی ہو سکتا ہے جو وجود ذات اور عدم عالم کے سوا ہے، اور وہ اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقبل میں عدم عالم کو فرض کر لیں تو وجود ذات اور عدم ذات حاصل ہوگی، ہمارا یہ قول صحیح نہ ہوگا کہ خدا تھا اور عالم نہیں تھا، بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اللہ تو ہے مگر عالم نہیں، اور ماضی کے لیے یہ کہنا پڑے گا کہ اللہ تو تھا عالم نہ تھا، تو ہمارے قول ”تھا“ اور ”ہے“ میں فرق ہوگا، اور وہ ایک دوسرے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، اب ہم اسی فرق پر بحث کریں گے اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں وجود ذات اور عدم عالم میں کوئی فرق حاصل نہیں ہوتا بلکہ تیسرے معنی میں ہوتا ہے مثلاً ہم مستقبل میں عدم عالم کے بارے میں کہتے ہیں کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا، تو کہا جائے گا کہ یہ غلطی ہے، کیونکہ ”تھا“ کا لفظ صرف ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے تو یہ دلیل رملی کہ لفظ ”تھا“ کے تحت ایک تیسرا مفہوم پوشیدہ ہے اور وہ ماضی ہے، اور ماضی بذاتہ ”زمانہ“ ہے، اور بغیر اس کے ماضی ایک حرکت ہے جو صرف زمانے کے ساتھ ہی گزر سکتی ہے، پس ضرورت عقلی کی بنا پر لازم آتا ہے کہ عالم سے پہلے زمانہ ہوگا جو منقضي ہوتا گیا، یہاں تک کہ وہ وجود عالم پر ختمی ہو گیا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ مفہوم اصلی دونوں لفظوں سے وجود ذات اور عدم ذات ہے اور تیسرا امر جس سے دونوں لفظوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے وہ ہماری نسبت الزمۃ قیاسی ہے،

اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقبل میں عدم عالم کو فرض کر لیں پھر اس کے بعد دوسرا وجود فرض کر لیں تو ہم اس وقت کہیں گے کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا اور ہمارا قول صحیح ہو گا یا نہیں ہم اس سے عدم اول مراد لیں یا عدم ثانی جو بعد وجود کے ہوتا ہے، اور اس بات کی ممکن نہیں کہ یہ نسبت قیاسی ہے یہ ہے کہ مستقبل کے لیے جائز رکھا جاتا ہے کہ بعینہ وہ ماضی ہو جائے پھر اس کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور ساری گڑ بڑ ہماری قوت واہمہ کی کمزوری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ وہ کسی چیز کے وجود کے ابتدا کے تصور سے اس وقت تک قائم ہے جب تک کہ اس کے ساتھ اس کے "ما قبل" کا سوال نہ پیش کرے اور یہ "ما قبل" کا تصور ہی وہ شے ہے جس سے ہماری قوت واہمہ سمجھا نہیں چھڑا سکتی، ہم یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ شے محقق موجود جو ہے وہ زمانہ ہے، اور یہ واہمہ کی اسی کمزوری کی طرح ہے کہ جس کی بنا پر مثلاً وہ اجسام کی قناہیت کو وہاں تصور کرنے سے عاجز ہے جہاں اس فلک ملتا ہے، سو اے اس سطح کے جس کے فوق کچھ ہو، اس لیے وہ تصور کرتا ہے، کہ ماورائے عالم بھی کچھ ہونا چاہئے، چاہئے، خلا ہی کیوں نہ ہو، اور اگر کہا جائے کہ سطح عالم کے فوق کوئی فوق نہیں اور اس سے بعید کوئی بعد نہیں، تو قوت واہمہ اس کے تسلیم کرنے سے مرعوب ہوتی ہے، جیسے اگر کہا جائے کہ وجود عالم کے ما قبل کوئی قبل نہیں ہے جو وجود ثابت شدہ کی طرح ہو تو قوت واہمہ اس کے قبول کرنے سے گریز کرنے لگتی ہے، پس جس طرح جائز سمجھا جا سکتا ہے کہ فوق العالم کسی خلا یا ملا کے فرض کرنے سے واہمہ کی تکذیب کی جائے، بایں دلیل کہ یہ تو بعد لا قناہی ہو گا جس کو خلا کہا جائے گا، جس کا فی نفسہ کوئی مفہوم نہیں اور بعد اس جسم کا تابع ہوتا ہے جس کے اقطار میں تباعد مکانی پائی جائے، کیونکہ جسم قناہی ہو گا تو اس کا تابع بعد بھی قناہی ہو گا تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ خلا و ملا کا کوئی مفہوم ماوراء عالم نہیں، اور یہ بات باوجود قوت واہمہ کی اس کے اذعان پر آمادگی کے سقم ہو گی، اسی طرح یہ بھی کہنا چاہئے کہ جس طرح بعد مکانی تابع جسم ہوتا ہے بعد زمانی بھی تابع حرکت ہوتا ہے، جو امتداد حرکت کا نام ہے۔ جیسا کہ بعد مکانی میں اقطار جسمی کا امتداد ہے، اور جب اقطار جسم کی قناہیت پر قائم کردہ دلیل سے اس کے

ماوراء بعد مکانی کا اثبات ممنوع ہوتا ہے، اسی طرح حرکت کے دونوں کناروں کی قنات پر کوئی دلیل قائم کی جائے تو وہ اس کے ماوراء بعد زمانی کے فرض کرنے سے مانع ہوگی، یہاں توت واہمہ کتنی ہی اس کے وجود کے تصور سے بچتی رہے۔ کیونکہ بعد زمانی (جس کی نسبت سے کرا قبل و ما بعد کے الفاظ کی تعین کی جاتی ہے) اور بعد مکانی (جس کے ساتھ نسبت سے کرا فوق و ماتحت کے الفاظ کی تقسیم کی جاتی ہے) کے درمیان کوئی فرق نہیں، اگر ما فوق کے اوپر کسی ما فوق کہا ہونا جائز رکھا جائے تو ما قبل سے پیشتر کسی ما قبل کے بارے میں تحقیق کی جانی صرف خیالی اور وہی چیز ہوگی، اور یہ مسئلہ زیر بحث کی لازمی صورت ہے، قابل غور و قابل! اور فلسفی باتفاق آزاد ماورائے عالم کسی خلا یا ملا کے وجود کے قابل نہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ موازنہ ٹھیک ہے، کیونکہ عالم کو نہ فوق ہے نہ تحت اس لیے کہ وہ کروہی ہے، اور کردہ کو فوق و تحت نہیں، بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ جس جہت کو تم فوق کہانا دیتے ہو، بدیں وجہ کہ وہ تمہارے سر پر ہے اس کے مقابل یعنی تمہارے سر کے نیچے کی جہت تحت ہوگی، تو یہ نام تمہاری طرف نسبت دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے پھر جو جہت کہ تمہاری طرف نسبت کرتے ہو، تحت ہے وہی تمہارے غیر کی طرف نسبت دیتے ہو، فوق ہے، تم اس کو کرہ ارض کی جانب آخر میں فرض کر دو گے، اور وہ تمہارے محاذی اس طرح کھڑا ہوگا کہ تمہارے قدم کے تلوؤں سے اس کے قدم کے تلوے مقابل ہوں گے۔ بلکہ وہ اجزائے آسمانی جس کو تم دن میں اپنا فوق خیال کرتے ہو، وہ یعنی رات کے وقت تحت الارض ہیں، اور جو چیز کہ تحت الارض ہے دور کے ساتھ فوق الارض کی طرف عود کرتی ہے، لیکن زمانے کے لحاظ سے جو سر کہ وجود عالم سے اول سمجھا جاتا ہے، تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ تقابلی نتیجے کے طور پر آخر ہو جائے، جیسا کہ ہم ایک لکڑی فرض کریں، جس کا ایک سر آٹا اور دوسرا سر اباریک ہو تو ہم اس جہت کو جو باریک کی جانب ہے اس کی انتہا تک اصطلاحاً فوق کہیں گے، اور جو مقابل کی جانب ہے اس کو تحت کہیں گے، اس سے

اجزائے عالم میں اختلاف ذاتی ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو مختلف نام ہیں جن کے قیام کی مثال مذکورہ لکڑی کی ہیئت ہے کہ اگر وضع ہیئت کو عکس کیا جائے تو نام بھی عکس ہو جائے گا، اور عالم تو اس طرح متبدل نہیں ہوتا، فوق و تحت تو ایک نسبت ہے متبادلی طرف جس میں اجزائے عالم اور اس کی سطوح مختلف نہیں ہوتیں، لیکن عدم جو وجود عالم پر منقہم ہوتا ہے، یا اس کی انتہائے اولین جو اس کے لیے ذاتی ہے تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ بھی متبدل ہو کر انتہائے آخرین کے سرے پر مل جائے، اور نہ وہ عدم جو فنا کے عالم کے بعد واقع ہو سکتا ہے، یہ تصور ہو سکتا ہے کہ پھر لاحق سے سابق ہو جائے، پس انتہائے عالم کے وہ دونوں کنارے جن میں کو ایک اول اور دوسرا آخر ہے ذاتی اور ثبات کنارے ہیں، ان کی اعنائتوں کی تبدیلی سے ان کی تبدیلی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، بخلاف فوق و تحت کے کہ ان میں ابتدائے تصور ہو سکتا ہے، پس اس وقت تم کو یہ کہنا جائز ہے کہ عالم کے لیے فوق و تحت نہیں ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وجود عالم کے واقعہ کے لیے قبل و بعد نہیں ہے، پس جب قبل و بعد ثبات ہو جائے تو زمانے کے لیے سوائے اس معنی کے جس سے قبل و بعد کی تعبیر کی جاتی ہے اور کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم لفظ فوق و تحت ہی کو معین کرنا کوئی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ ہم لفظ داخل و خارج استعمال کریں گے، اس طرح ہم کہیں گے کہ عالم کے لیے داخل و خارج ہے، پھر ہم پوچھیں گے کہ کیا خارج عالم خلا یا ملا کی قسم سے کچھ ہے تو اس کا جواب ملے گا کہ ماوراء عالم نہ عملاً ہے نہ ملا۔ اگر تم خارج عالم سے عالم کی سطح اعلیٰ مراد لیتے ہو تو اس کا خارج ہے، اس کے سوا کچھ اور مراد لیتے ہو تو خارج کچھ نہیں ہے اسی طرح جب ہم سے پوچھا جائے گا کہ کیا وجود عالم کے لیے قبل ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس سے وجود عالم کی ہدایت یعنی اس کا ابتدائی سرا مراد لیا جا رہا ہے تو اس کی بنیاد پر اس کے لیے قبل ہے، جیسا کہ عالم کے لیے خارج ہے، اس تاویل پر کہ وہ طرف کشف اور منقطع تسلطی ہے، اور اگر تم قبل سے کوئی دوسری چیز مراد لیتے ہو، تو عالم

کے لیے قتل نہیں ہے، جیسا کہ خارج عالم سے سطح کے سوائے اور کوئی چیز مراد لی جائے تو کہا جائے گا کہ عالم کا کوئی خارج نہیں ہے، اگر تم کہو کہ ایسا مبداء وجود جس کا کوئی قتل نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا تو کہا جائے گا کہ جسم کے وجود کی ایسی متناہیت جس کا کوئی خارج نہ ہو سمجھ میں نہیں آتی، پھر اگر تم کہو کہ اس کا خارج اس کی وہ سطح ہے جو اس کی منقطع ہے نہ کہ کوئی دوسرا تو ہم کہیں گے کہ اس کا قتل، اس کے وجود کی وہ ابتدا ہے جو اس کا کنارہ ہے نہ کہ کوئی دوسرا۔

اب رہا یہ قول کہ خدائے تعالیٰ کا وجود تھا اور عالم اس کے ساتھ نہ تھا، تو صرف ہمارا یہ کہنا کسی وہ سری شے کے اثبات کا موجب نہیں، البتہ وہ قول جس کو وہم کا عمل ثابت کرتا ہے یہ ہے کہ وہ مخصوص بہ زمان و مکان ہے۔ مخالف جو قدم جسم کا معتقد ہے، اس کے حدوث کی فرضیت کے لیے اپنے وہم کی اطاعت کرتا ہے، اسی طرح ہم جو حدوث جسم کے قائل ہیں، بسا اوقات اس کے قدم کی فرضیت کے لیے اپنے وہم کی بات مانتے ہیں۔ یہ تو جسم کے بارے میں ہوا، جب ہم زمان و وقت کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو مخالف ایسے زمانہ کے حدوث کے انداز سے یہ جس کا کوئی قتل نہ ہو قادر نہیں ہو سکتا، حالانکہ اعتقاد کی یہ کیفیت ہے کہ اس کے مخالف تصور کا وہم میں جگہ پالینا بالکل ممکن ہے، لیکن فلسفی کے اس عقیدے کے مخالف تصور کی وہم میں بھی گنجائش نہیں جس طرح کہ مکان کے بارے میں گنجائش نہیں، تو گویا جو شخص کہ جسم کی متناہیت کا اعتقاد کرتا ہے اور جو نہیں کرتا، دونوں بھی ایسے جسم کا تصور کرنے سے عاجز ہیں جس کے ماوراء نہ خلا ہو نہ مادہ، وہم اس کے قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، اگر کہا جائے کہ عقل صریح برہائے دلیل جسم کی متناہیت کے وجود سے مانع نہ ہو تو وہم کی جانب التفات نہیں کیا جاسکتا۔ تو اسی طرح عقل صریح کسی ایسے آزاد وجود سے مانع نہیں ہو سکتی، گو کہ وہ ہمہ اس کے تصور سے عاجز کیوں نہ ہو، کیونکہ وہم کسی ایسے جسم متناہی کے تصور سے مانوس نہیں ہو سکتا جس کے بعد ہی دوسرا جسم نہ ہو، چاہے وہ فضا، متخلخل ہو، حیثیت خلا، ایسے ہی وہم کسی ایسے حادثہ و واقعہ سے بھی مانوس نہیں ہو سکتا جس کے ماقبل کوئی نہ کوئی حالت نہ ہو، قبل حادث کی

عظیم الوتقی کے تصور سے اسے خواہ مخواہ رعب سامٹاری ہو جاتا ہے، اور یہی اصل باعث غلطی کا ہے اور اس کی مقاومت اسی قسم کے معارضہ سے ہو سکتی ہے۔

قدم زمان کے لزوم کے متعلق فلسفیوں کی دوسری وجہ

فلسفی کہتے ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ تمہارے نزدیک خدا پیدائش عالم سے پیشتر چاہے ایک سال پہلے ہو یا سو سال یا ہزار سال یا غیر متناہی مدت، یہ اندازے مقدار و کمیت کے اعتبار سے متفادات ہوتے ہیں (خلیق عالم پر قادر تھا، تو قبل وجود عالم کسی شے ممتد و مقدر کا) جس کا ایک حصہ دوسرے سے امد و اطوار ہو (اثبات ضروری ہے) لیکن اگر تم کہتے ہو کہ لفظ سالہا سال کا اطلاق ممکن نہیں سوائے حدوث فلک کے واقعہ اور اس کے دور کے، اس لیے ہم ”سال“ کا لفظ چھوڑ دیتے ہیں، اور دوسرا لفظ استعمال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ عالم کے ابتدائے وجود سے آسمان نے (مثلاً) ایک ہزار دورے کئے ہیں تو کیا حق سبحانہ اس پر قادر تھا کہ اس سے پہلے اسی کی طرح ایک دوسرا عالم پیدا کرے جو ہمارے زمانے تک ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد پہنچ جائے؟ اگر اس کا جواب یہ ہو کہ نہیں تو گویا قدیم عجز سے قدرت کی طرف منقلب ہوا ہے، یا عالم عدم امکان سے امکان کی طرف آیا ہے، اگر کہو کہ ہاں اور یہی جواب ضروری بھی ہے تو کیا فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ تیسرا عالم بھی ایسا پیدا کرے جو ہمارے زمانے تک ایک ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچ جائے؟ اس کا جواب ضرور اثبات میں دیا جائے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ عالم جس کو ہماری مفروضہ ترتیب کے اعتبار سے ہم تیسرا عالم کہتے ہیں، اگر وہی سب سے پہلے ہو تو کیا وہ اس کو دوسرے عالم کے ساتھ پیدا کرنے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا کہ ہم تک دو ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچ جائے، اور دوسرا ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد اور دونوں سرعت اور حرکت کی مسافت کے اعتبار سے مساوی رہیں؟ اگر تم کہو ہاں، تو یہ محال ہے کیونکہ دو حرکتوں کا جن میں سے ایک سریع ہو اور ایک بطی مساوی نتیجے پر پہنچنا محال ہے، پھر اگر تم کہو کہ تیسرا عالم جو ہم تک ایک ہزار دو سو دوروں کے

بعد پہنچتا ہے تو ناممکن ہے کہ اس دوسرے عالم کے ساتھ پیدا کیا جائے جو ہم تک ایک ہزار
ایک سو دویروں کے بعد پہنچتا ہے۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ اس عالم کو اس عالم سے اس مقدار
زمانہ پہلے پیدا کیا جائے جس مقدار سے کہ عالم ثانی عالم اول پر مقدم ہے اور اس کا نام ہم
اول اس لیے فرض کرتے ہیں کہ وہ ہمارے دہم سے زیادہ قریب ہے، جب ہم اس موجود
وقت سے اس کی جانب صعود کرتے ہیں تو مقدار امکان اول مقدار امکان آخر سے
دو چند حاصل ہوگی، اور ایک امکان آخر بھی ضروری ہے جو ان دونوں کے مقابل دو چند
پس یہ امکان مقدار کمیت کے ساتھ جس کا ایک حصہ دوسرے سے بہ مقدار معلوم
اطوا ہو، اس کی حقیقت کچھ نہیں ہو سکتی سوائے ”وقت“ یا ”زمان“ کے اور یہ کمیت
مقدرہ ذات باری تعالیٰ کی صفت نہیں ہیں، اور نہ عدم عالم کی صفت ہیں، کیونکہ عدم
کوئی چیز نہیں جس میں مقدار مختلفہ کے وجود کا تصور ہو سکے اور کمیت صفت ہے جو ذات
کمیت کی مطالب ہے تو یہ صفت حرکت کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، اور کمیت میں وقت
یا زمانے کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی اور یہی قدر حرکت ہے، تو جب تمہارے پاس وجود عالم
سے پہلے کوئی شے ذو کمیت متضاد کا ہونا ضروری ہے تو ہمارے نزدیک وہی وقت یا
زمانہ ہے پس عالم کے پہلے تمہارے نزدیک زمانہ ثابت ہے۔

اس پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ یہ تمام دہم کی کارگزاری ہے، اور سہل طریقہ اس
کے دفعیہ کا یہ ہے کہ زمان و مکان کا تقابل کیا جائے، پس ہم کہتے ہیں کہ کیا خدا کی قدرت
میں یہ نہ تھا کہ فلک اعلیٰ کو اس کے سماں میں بقدر ایک گز کے بڑا پیدا کرتا، اگر تم کہو
نہیں تھا تو یہ خدا کا عجز ہوا، اور اگر کہو کہ ہاں تھا تو دو گز، سو گز اسی طرح غیر منتہی اعدا
تک ہم یہ سوال کرتے جائیں گے، پھر ہم کہیں گے کہ اس میں ماورائے عالم ایسے بعد کا اثبات
ہوتا ہے جس کے لیے مقدار و کمیت حاصل ہو، کیونکہ ۲ گز یا ۳ گز کی بڑائی ایسی وسعت
مکانیت کی مقتضی ہے جو وسعت اولیٰ سے بقدر کمیت مفروضہ بڑی ہو تو اس لحاظ
سے ماورائے عالم بخلا یا ملا موجود ہے۔ کوئی بتائے کہ اس کا کیا جواب ہے؟ ایسا ہی
یہ سوال بھی ہے کہ کیا خدا اے تعالیٰ ایسے کرم عالم کے پیدا کرنے پر قادر نہ تھا جو موجودہ

کرہ سے بقدر ایک گزیاد و گز کم کے چھوٹا ہو؟ دونوں مفروضات و احتمالات میں فرق نہیں ہے،
 دونوں سے خلا و یا وسعت مکانیت کے لزوم کا پہلو نکلتا ہے۔ کیونکہ ملازم میں اگر دو گز کی
 نفی کی جائے تو یہ ایک گز نفی سے زیادہ ہوگا، اس طرح ملازم کا منفی رخ خلا کا ایجابی رخ ہوگا
 اور خلا تو کوئی چیز نہیں ہے۔ پھر سبکی مقدار کیسے پیدا ہوئی؟ ہمارا یہ جواب بھی محض
 وجود عالم سے قبل امکانات ذاتی کے احتمالات و ہمہ کی بنا پر ہے، جیسا کہ تمہارا جواب بھی
 وجود عالم کے پرے امکانا مکانی کے احتمالات ہی کی بنا پر ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔
 پھر اگر کہا جائے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ جو چیز ممکن نہیں ہے وہ فرض کی جاسکتی ہے
 عالم کا موجودہ حسامت سے بڑا یا چھوٹا ہونا جب ممکن ہی نہیں تو مفروض بھی نہیں ہو سکتا۔
 مگر یہ عذر باطل ہے تین وجہ سے:

(۱) یہ عقل کی محض ڈینگ ہے، کیونکہ عالم موجودہ وسعت سے بقدر ایک گز بڑا یا چھوٹا
 ہونا ایسی تو بات نہیں ہے جیسے کہ سیاہی و سفیدی کا ایک جگہ جمع ہو جانا یا وجود و عدم کو
 ایک جگہ جمع کرنا، ناممکن البتہ یہ ہے کہ نفی و اثبات کو ملایا جائے، اور اسی طرف سارے
 محالات کا مرجح ہے، باقی تو ایک قسم کا تحکم فاسد ہے۔

(۲) اگر عالم کا موجودہ وسعت سے بڑا یا چھوٹا ہونا ممکن نہیں تو گویا اس کا وجود موجودہ
 وسعت کے ساتھ واجب ہوا، ممکن نہ ہوا، اور مسلم ہے کہ واجب علت سے مستغنی ہوتا ہے،
 پھر تو یہ دہریوں کا مذہب ہوا جو کہتے ہیں کہ صالح عالم کوئی نہیں، اور کوئی سبب جو مسبب
 اسباب ہو پایا نہیں جاتا، مگر یہ فلسفیوں کا تو مذہب نہیں۔

(۳) اس دعوے کے فاسد ہونے کی ایک یہ بھی وجہ ہے کہ مخالف اس دعوے کے متعارف
 و متقابل دعوے کو بہ سہولت پیش کر سکتا ہے، مثلاً ہم کہیں گے کہ وجود عالم اپنے وجود سے
 پہلے ممکن نہ تھا، بلکہ وجود امکان کے ہم آہنگ و ہم وسعت ہے نہ کم ہے نہ زیادہ، اگر تم کہو کہ
 اس دعوے سے بھی قدیم کا عجز سے قدرت کی طرف اتعال ثابت ہوتا ہے تو ہمارا جواب
 یہ ہے کہ نہیں، کیونکہ وجود ممکن نہ تھا اس لیے مفروض بھی نہیں ہے اور غیر ممکن کے حصول کا
 اعتناع عجز پر دلالت نہیں کرتا، اگر تم کہو کہ جب وہ متنع الحصول تھا تو پھر ممکن کیسے ہو سکتا ہے؟

تو ہم کہیں گے کہ ایک حال میں جو متغیر ہو اس کا دوسرے حال میں ممکن ہونا محال نہیں ہو سکتا، جیسا کہ کوئی چیز دو متضاد چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ جمع کی جائے تو دوسرے کے ساتھ اس کا انصاف متغیر نہ ہو گا، اگر دونوں میں سے کسی کے ساتھ بھی جمع نہ کی جائے تو ممکن ہو گا۔ اگر تم کہو کہ: حالات مساوی ہیں، تو ہم کہیں گے کہ اقدار بھی مساوی ہیں، تو پھر کیوں ایک مقدار تو ممکن ہو، اور دوسری مقدار اس سے ناخن برابر کم یا زیادہ متغیر ہو، جب یہ ممکن ہے تو وہ بھی ممکن ہے۔

پس یہی طریقہ مقاومت ہے۔

البتہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ جن جن امکانات کے احتمالات بعضوں نے ذکر کئے وہ سب بے معنی ہیں، صرف قابل تسلیم امر یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ قیوم ہے اور قادر ہے اس کے لیے کوئی فعل ہمیشہ کے لیے محال نہیں، وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ اس ادعان میں زمانے کے امتداد کے ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں ورنہ وہم کو وسوسہ کی ناقابل اختتام پیچیدگیاں پیدا کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔

اسم اعظم بکند کار خود اسے دل خوش باش
کہ بتلیس و جیل دیو مسلمان نشود

قدم عالم پر فلاسفہ کی تیسری دلیل

فلسفی کہتے ہیں: وجود عالم کو اس کے 'موجود' ہونے کے پہلے 'ممکن' ہونا چاہیے، کیونکہ متغیر ہونے کے بعد پھر اس کا ممکن ہونا محال ہے۔ اور یہ امکان وہ ہے جس کا اوّل کچھ نہیں، یعنی وہ ہمیشہ سے ثابت و برقرار ہے، اور عالم کا وجود ہمیشہ ممکن رہا ہے، کیونکہ ان احوال میں سے کوئی حال ایسا نہ تھا کہ کہا جائے کہ عالم اس میں متغیر الوجود ہو، پس جب امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے تو ممکن رہنا تو فیق امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے، پس ہمارے قول کے (کہ اس کا وجود ممکن ہے) یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود محال نہیں ہے، پس اگر اس کا وجود ہمیشہ ممکن ہے تو گویا اس کا وجود ہمیشہ محال نہیں ہے، کیوں کہ اگر اس کا

وجود ہمیشہ محال سمجھا جائے تو ہمارا یہ قول کہ اس کا وجود ہمیشہ ممکن ہے باطل ہو جائے گا، اور اگر ہمارا یہ قول کہ امکان ہمیشہ ہوتا ہے باطل ہو جائے گا تو ہمارا قول کہ امکان کے لیے اول ہوتا ہے صحیح ہو جائے گا، اور اگر یہ صحیح ہو جائے گا اس کے لیے اول ہوتا ہے، تو وہ اس سے پہلے غیر ممکن ہوگا، اور اس حال کے اثبات کی طرف توجہ ہوگا جب کہ عالم ممکن نہ تھا اور نہ اللہ اس پر قادر تھا۔

ہمارا اعتراض اس دلیل پر یہ ہوگا کہ عالم ہمیشہ ممکن امکان حدوث ہے، تو ضرور ایسا کوئی وقت ہوتا چاہے کہ اس کے حادث ہونے کا تصور ہو سکے، اور اگر اس کو ہمیشہ موجود فرض کیا جائے گا، تو پھر حادث نہیں ہوگا، اور موافقت امکان پر واقع نہ ہوگا، بلکہ اس کے خلاف پر، اور یہ اس قول کی طرح ہے کہ مکان کے بارے میں عالم کا موجودہ حجم سے بڑا ہونا یا فوق العالم کسی جسم کا پیدا ہونا ممکن ہے، اور اسی طرح اس فوق از ہر دوسرے فوق ہوگا، بلکہ جس اتمی الاہیاتیہ کیونکہ زیادتی کے امکان کے لیے انتہا نہیں، اور اس کے ساتھ ملا، مطلق کا وجود بھی ہوگا جس کی غیر منہایت ناممکن ہے، اور اسی طرح ایسا وجود جس کے کنارے کی انتہا ناممکن ہے، بلکہ جیسا کہ کہا جاتا ہے، ممکن جسم منہایتی اسطرح ہوتا ہے، لیکن اس کی مقادیر کے کبر و صغر کو متعین نہیں کیا جاسکتا، اور اسی طرح ممکن امکان حدوث بھی ہوتا ہے اور مبادی وجود تقدم و تاخر میں متعین نہیں کیے جاسکتے، چنانچہ اس کا اصل میں حادث ہونا متعین ہے کیونکہ وہ ممکن ہے نہ کہ غیر ممکن۔

چوتھی دلیل:

فلسفی کہتے ہیں کہ ہر حادث شے سے پہلے مادہ ہوتا ہے جس میں حادث شے پائی جاتی ہے اور چونکہ حادث مادہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اس لیے مادہ حادث نہیں ہوتا البتہ حادث جو ہیں وہ صورت و اعراض اور وہ کیفیات ہیں جو مادہ پر طاری ہوتی ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر حادث واقعہ حدوث سے قبل تین حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا: وہ ممکن الوجود ہوگا، یا متمنع الوجود یا واجب الوجود، متمنع ہونا تو محال ہے کیونکہ متمنع بذاتہ کبھی موجود نہیں ہو سکتا، اور بذاتہ واجب الوجود ہونا بھی محال ہے،

کیونکہ بذاتہ واجب کبھی معدوم نہیں ہو سکتا، پس لازم ہوا کہ بذاتہ ممکن الوجود ہو، لہذا ایک
 کے وجود سے قبل اس کے لیے امکان وجود حاصل ہوگا، اور امکان وجود ایک وصف اضافی
 ہے جس کا اپنی ذات سے اپنے لیے قوام نہیں ہو سکتا، تو الاحوال اس کے لیے ایسا کمال قرار دینا
 ہوگا جس کی طرف وہ مضاف ہو، اور یہ سوائے مادے کے کوئی اور محل نہیں ہو سکتا، اس
 لیے وہ اسی طرف مضاف ہوگا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ یہ مادہ حرارت و برودت، یا سیاہی
 و سفیدی یا حرکت و سکون کو قبول کر سکتا ہے، یعنی اس میں ان کیفیتوں کا حدوث یا
 ان تغیرات کا طاری ہونا ممکن ہے، پس امکان مادہ کے لیے ایک وصف ہوگا، اور مادہ
 کے لیے مادہ تو نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کا حادث ہونا بھی ناممکن ہوگا، اگر حادث ہوگا
 تو پھر اس کا امکان وجود اس کے وجود پر سابق ہوگا، اور امکان قائم بنفسہ ہوگا، اور کسی
 طرف مضاف نہ ہوگا، یا وجود یکہ وہ وصف اضافی ہے، اور اس کا قائم بنفسہ ہونا سمجھ میں
 نہیں آ سکتا، اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امکان کے معنی اس کے مقدر ہونے اور قدیم کے
 اس پر قادر ہونے کے ہیں، کیونکہ ہم کسی چیز کو مقدر ہونا جلتے ہی نہیں، بجز اس کے ممکن
 ہونے کے پس ہم اس کو مقدر کہیں گے کیونکہ وہ ممکن ہے، اور جو ممکن نہیں اس کو مقدر بھی
 نہیں کہیں گے، پس ہمارے قول مقدر کے معنی ممکن ہی کے ہوں گے، یہ ہمارا کہنا ایسا ہی
 ہے جیسے کہ ہم کہیں کہ وہ چیز مقدر ہے کیونکہ وہ مقدر ہے۔ اور مقدر نہیں ہے کیونکہ وہ
 مقدر نہیں ہے، اس کو تعریف اسے بنفسہ کہا جائے گا، یعنی کسی چیز کی تعریف اسی چیز کے
 نام سے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کا ممکن ہونا ایک دوسرا قصہ ہے جو ظاہری طور پر
 سمجھ میں آ رہا ہے، اور اس سے ایک اور قصہ کی تعریف کی جاتی ہے، وہ یہ کہ اس کا ہونا مقدر
 ہے، یہ تو محال ہے کہ اس کو ممکن قرار دے کر علم قدیم کی طرف منسوب کیا جائے، کیونکہ علم ہی
 معلوم کا مقتضی ہوتا ہے لہذا امکان معلوم، علم کے سوائے کچھ اور چیز ہوگی، پھر وہ وصف
 اضافی بھی ہے اس لیے کوئی ایسی ذات ضروری ہے جس کی طرف اس کو مضاف کیا جائے،
 اور وہ مادے کے سوائے کچھ نہیں، اور ہر حادث کے پہلے تو مادہ سابق ہوتا ہی ہے، لہذا
 مادہ اولیہ حادث قرار نہیں پائے گا۔

اعتراض اس پر اس طرح ہوتا ہے کہ جس امکان کا کہ تم نے ذکر کیا ہے وہ محض ایک عقلی فیصلے سے ماخوذ ہے۔ جن جن چیزوں کا وجود عقل نے فرض کیا ہے اور ان کے مقتدر ہونے کو متنع قرار نہیں دیا اس کو ہم ممکن نام دیں گے اور اگر عقل نے کسی چیز کو متنع قرار دیا ہو تو ہم اس کو "محال" کہیں گے اور اگر اس کے عدم کا مقتدر ہونا فرض نہیں کیا ہے تو ہم اس کو "واجب" کہیں گے پس یہی وہ عقلی فیصلے (یا عقلی قضایا) ہیں جو کسی ایسے موجود کے محتاج نہیں جن کی صفات کی حیثیت سے وہ پائے جائیں اس دعوے کے اثبات میں تین دلائل پیش کی جاسکتی ہیں:

- (۱) اگر امکان کسی ایسی شے موجود کہ مقتضی ہے جس کی طرف اس کو منصف کیا جائے اور کہا جائے کہ وہ اس کا امکان ہے تو یہ کسی شے موجود کے امتناع کا بھی مقتضی ہوگا اور کہا جائے گا کہ وہ اس کا امتناع ہے لیکن متنع کے لیے بذاتہ کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور نہ مادہ پر کوئی محال طاری ہو سکتا ہے کہ امتناع کو مادہ کی طرف منصف کیا جائے۔
- (۲) کسی سیاہی و سفیدی کے بارے میں عقل ان کے وجود سے پہلے ان کے ممکن ہونے کا فیصلہ کرتی ہے اگر یہ امکان کسی ایسے جسم کی طرف منسوب کیا جائے جس پر یہ (سیاہی و سفیدی) طاری ہوتی ہیں اس طرح کہ کہا جاسکے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس جسم کے لیے سیاہی سفیدی ممکن ہے تو اس وقت سفیدی فی نفسه ممکن نہ ہوگی اور نہ اس کے لیے امکان کی کوئی تعریف ہوگی البتہ ممکن جو ہوگا وہ جسم ہوگا اور امکان اس کی طرف منسوب ہوگا پس ہم کہیں گے کہ نفس سیاہی کا فی ذاتہ کوئی حکم نہیں ہے۔ کہ وہ ممکن ہے یا واجب ہے یا متنع ہے البتہ صرف یہی کہا جائے گا کہ وہ ممکن ہے پس عقلی فیصلے کی بنا پر امکان ثابت ہو گیا جو کسی ذات موجود کے قرار دینے کا محتاج نہیں جس کی طرف اس کو منسوب کیا جاسکے۔
- (۳) ارواح انسانی فلاسفہ کے نزدیک جو اہر قائم بنقشبہ ہیں جو نہ جسم ہیں اور نہ مادہ اور نہ مادے میں منطبع ہو سکتی ہیں۔ وہ عمارت ہیں (جیسا کہ ابن سینا اور دوسرے محققین کا مذہب ہے) اور قبل حدوث ممکن الوجود ہوتی ہیں ان کے لیے ذات ہوتی ہے نہ مادہ اور امکان ان کا وصف اضافی ہے مگر اس کو قدرت قادر یا فاعل کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا

پھر کس طرف منسوب کیا جائے گا؟ اس مشکل کا حل انہیں کے ذمہ ٹھہرتا ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ عقلی فیصلے کی طرف امکان کو منسوب کرنا محال ہے، کیونکہ اس بار میں عقلی فیصلے کے معنی سوائے علم امکان کے کچھ نہیں ہیں تو امکان معلوم قرار پائے گا، اور وہ علم کے سوائے کچھ اور ہے (یعنی اس کا غیر ہے) اور علم اس کا احاطہ کرتا ہے، اور اس کی پیروی کرتا اور اس سے متعلق ہوتا ہے، اور اگر علم کا عدم فرض کیا جائے تو معلوم معدوم نہیں ہوگا، اور جب معلوم کی نفی فرض کی جائے تو علم کی نفی لازم ہوگی، پس علم اور معلوم دو چیزیں نہیں، ایک کو تابع سمجھا جائے گا اور دوسرے کو ملبوع، اور اگر ہم فرض کر لیں کہ امکان کے اندازے سے عقلاً چشم پوشی کر جاتے ہیں تو بھی ہم کہیں گے کہ امکان کی نفی نہیں کی جاسکتی بلکہ ممکنات فی نفسہ ممکنات ہیں، چنانچہ عقل اس کے اندازے سے تعرض کر جائے۔ اگر عقول اور عقلا سب کے سب معدوم بھی ہو جائیں تو بھی امکان بہر حال باقی رہے گا۔

لیکن تین امور میں کوئی حجت نہیں ہو سکتی: (۱) امتناع بھی ایک وصف اضافی ہے جو موجود مضاف الیہ کا مقتضی ہے، اور متنع کے معنی اجتماع ضدین کے ہیں، جیسے کوئی سفیدی کا محل ہو تو وہاں سیاہی کا اجتماع متنع ہوگا، لہذا کوئی موضوع ضروری ہے جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور اس کو صفت کے ساتھ موصوف کیا جائے، لہذا ایسے وقت کہا جائے گا کہ اس کا ضد اس سے متنع ہے، لہذا امتناع ایک وصف اضافی ہو جس کا قوا کسی موضوع کے ساتھ ہوگا جس کی طرف وہ مضاف ہو رہا ہے، رہ گیا وجوب تو وہ پوشیدہ نہیں، وہ موجود واجب کی طرف مضاف ہوتا ہے۔

(۲) فی نفسہ سیاہی کا ممکن ہونا بھی غلط ہے، کیونکہ اگر اس سے مجرد سیاہی مطلب لیا جائے بغیر محل قابل حلوان کے تو وہ متنع ہوگی نہ کہ ممکن، اور اس وقت ممکن ہوگی جبکہ جسم میں ہئیت مقدر سمجھی جائے، پس جسم ہی تبدیل ہئیت کیلئے تیار ہوتا ہے، اور تبدیلی جسم ہی میں ممکن ہے، ورنہ سیاہی کی تو کوئی مجرد ذات نہیں ہو سکتی جس کے لیے امکان کی توصیف کی جائے۔

(۳) بعض لوگوں کے نزدیک روح قدیم ہے، لیکن اس کا ابدان سے تعلق ممکن ہوتا ہے،

لیکن تمہارے اس قول کی بنا پر یہ تعلق لازم نہیں، اور جو لوگ اس کے حدوث کے قائل ہیں، تو ان میں سے بعض فریق تو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ مادہ میں منطبع ہوتی ہے اور مزاج کے تابع ہوتی ہے (جیسا کہ جالینوس نے بعض مقامات میں اس کی توجیہات پیش کی ہیں) لہذا روح مادے میں ہوگی، اور اس کا امکان مادے کی جانب مضاف ہوگا، اور بعض لوگ اس کو حادث تو سمجھتے ہیں لیکن اس کو منطبع نہیں سمجھتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس ناطقہ کا مدبرہ مادہ ہونا ممکن ہے تو اس صورت میں حدوث پر سابق امکان مادہ کی طرف مضاف ہوگا۔ لہذا جسم میں غیر منطبع ہونے کے باوجود روح کا اس سے تعلق ہوگا، کیونکہ وہی اس کی مدبرہ عاملہ ہے پس اس طریقے سے امکان اس کی طرف منسوب ہوگا۔

اس کے متعلق ہمارا جواب یہ ہے کہ امکان واجب، اور امتناع کو قضایاے عقلیہ کی طرف منسوب کرنا تو صحیح ہے، البتہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قضایاے عقل (عقلی مضامین) سے مراد ہے ان کا علم، اور علم، شے معلوم کا مقتضی ہوتا ہے، اس لیے کہا جائے کہ کوئی شے معلوم جیسے کسی چیز کا رنگ یا کسی چیز کا جاندار ہونا اور ایسے ہی دوسرے قضایاے کلیہ جو ان کے نزدیک عقلاً ثابت ہیں، وہ معلوم میں جنہیں نامعلوم نہیں کہا جائے گا، لیکن ان معلومات کا اعیان (یعنی جواہر) میں وجود نہیں ہے، حتیٰ کہ فلاسفہ نے صراحت کی ہے کہ کلیات کا ذہنی وجود ہوتا ہے، اعیانی وجود نہیں ہوتا، البتہ جو چیزیں کہ اعیان میں موجود ہیں وہ جزئیات شخصہ ہیں جو غیر معقول طور پر محسوس ہوتی ہیں، ان ہی کلیات کے سبب سے عقل مادہ عقلیہ سے قضیہ مجردہ حاصل کرتی ہے، اس صورت میں "رنگ" کا تصور عقل میں سیاہی و سپیدی سے جڑ کر ایک قضیہ مجردہ ہوگا، (حالانکہ وجودی طور پر رنگ کا تصور سوائے سیاہی و سپیدی یا کسی اور رنگ کے تصور نہیں ہو سکتا) پس نیز تفصیل و تخصیص کے رنگ کا تصور جو ذہن میں قائم ہوتا ہے، اور جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود ذہنی ہے نہ کہ اعیانی، یہ اگر متفق نہیں ہے تو ہم نے جس چیز کا ذکر کیا ہے وہ بھی متفق نہیں ہونی چاہیے۔

دہا ان کا یہ قول کہ اگر عقلاً معدوم ہو جائیں یا وہ چشم پوشی کر لیں تو بھی امکان معدوم

نہیں ہوتا تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر ان کا عدم فرض کیا جائے تو کیا قضایا دکلیمہ بھی، جو کہ اجناس
 و انواع میں معدوم ہو سکتے ہیں، اگر وہ کہیں کہ ہاں (اور جواب یہی ہو سکتا ہے کیونکہ
 انواع و اجناس قضایائے عقلی ہیں) تو امکان کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہو گا، دو لو
 باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اگر دعویٰ کریں کہ وہ علم خداوندی میں باقی رہتے ہیں
 تو امکان کے بارے میں بھی ہماری رائے یہی ہے، لہذا الزام ان پر وارد ہے اور ہمارا
 مقصود ان کے تناقض کلام کا محض اظہار ہے۔ رہا امتناع کے متعلق ان کا عذر کہ وہ
 ایسے مادے کی طرف مضاف ہے جو کسی شے کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اس شے
 کی ضد متضغ ہے، تو یہ بتا دیا جانا ضروری ہے کہ تمام محال اشیاء اس قسم کی نہیں ہوتیں۔
 بے شک شریک باری کا وجود محال ہے اور وہاں کوئی ایسا مادہ تو نہیں جس کے طرف
 امتناع کو مضاف کیا جائے۔ اگر یہ خیال کریں کہ شریک کے محال ہونے کے معنی ہیں اللہ
 کی انفرادیت بذاتہ اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور انفرادیت مضاف الیہ ہے
 تو ہم کہیں گے کہ ان کے اصول کی بنا پر وہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ
 موجود ہے، تو وہ منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی انفرادیت
 بذاتہ اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور انفرادیت مضاف الیہ ہے، تو ہم کہیں گے کہ
 ان کے اصول کی بنا پر وہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ موجود ہے، تو وہ
 منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی انفرادیت واجب ہے اور نقص
 واجب متضغ ہے، اور وہ اصافیت ہے خدا کی طرف، تو ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے
 انفرادیت، نظیر سے انفرادیت کی طرح نہیں ہے، نظیر سے اس کی انفرادیت تو واجب ہے،
 مخلوقات ممکنہ سے اس کی انفرادیت واجب نہیں ہے، اس جیلے سے ہم اس کی طرف امکان کی
 اصافیت کو بہ تکلف لاتے ہیں، جیسا کہ تم امتناع کو اس کی ذات کی طرف منسوب کرنے میں
 امتناع الی الوجوب کی عبارت میں بہ تکلف الٹ پلٹ کرتے ہو، اور وجوب کی تعریف سے اس
 کی طرف انفرادیت کی اصافیت کرتے ہو۔

سیاہی و سفیدی کے بارے میں عذر کیا جاتا ہے کہ یہ نہ روح رکھتی ہیں نہ ذات منفرد

اگر اس کے یہ معنی لیے جائیں کہ وجود کے لحاظ سے ایسا ہے تو یہ صحیح ہے، اور اگر اس کے
 معنی یہ لیے جائیں کہ ذہن کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ ذہن سیما
 اور سفیدی دونوں کا ادراک کرتا ہے، اور دونوں کی ذات میں امکان کا حکم لگاتا ہے۔
 ارواح حادثہ کے بارے میں جو عذر کیا جاتا ہے وہ تو بالکل باطل ہے، کیوں کہ ان
 کے لیے ذات مفرد، اور امکان سابق علی حدوث ثابت ہے، اور کوئی چیز ان میں ایسی
 نہیں جس کی طرف اس امکان کو مضاف کیا جائے، اور فلسفیوں کا یہ قول کہ مادے کے
 لیے ارواح کا مدبر ہونا ممکن ہے تو یہ مضافات بعیدہ ہیں، اگر تم اس پر اکتفا کرو تو یہ کہنا
 بعید نہ ہوگا کہ "امکان حدوث کے معنی یہ ہیں کہ اس پر قادر کے لیے ان کو حدوث میں
 لانا ممکن ہے" اس میں کسی فاعل کی طرف اضافت ہوگی باوجودیکہ وہ اس میں منطبع نہیں
 ہے، جیسا کہ مختار سے نزدیک اس کی اضافت انفعال پذیر جسم کی طرف ہوتی ہے۔ باوجود
 وہ اس میں منطبع نہیں ہے، پس اس صورت میں جبکہ دو مقاموں پر انطباع مستلزم نہیں
 ہے، تو فاعل کی طرف نسبت اور منفعل کی طرف نسبت میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں صورتوں
 میں انطباع تو ہوتا ہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ تم نے اپنے اعتراضات میں اشکالات کا مقابلہ
 محض اشکالات ہی سے کیا ہے اور ان اشکالات کا کوئی حل پیدا نہیں کیا۔ ہے
 تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس معارضہ سے صرف آپ کے کلام کا فاسد ہونا ظاہر ہوتا ہے،
 اور معارضہ اور مطالبہ ہی کی صورت میں ان اشکالات کی گرہیں کھل جاتی ہیں۔ اور
 ہم نے اس کتاب میں فلاسفہ کے مذہب کی تنقیص کے سوا اور کسی چیز کا اہتمام
 نہیں کیا ہے، مقصد یہ ہے کہ ان کے دلائل کا بطلان و غیر ثابت ہو جائے، کسی خاص
 مذہب کے ایجابی طور پر اثبات کی ہم نے یہاں کو شش نہیں کی ہے، چونکہ ہم کتاب
 کے مقصد سے ہٹنا نہیں چاہتے، اس لیے حدوث کو ثابت کرنے والی دلیلیں پیش کیا
 کی ضرورت نہیں سمجھتے، ہماری غرض فلاسفہ کے دعوے معرفت قدیم کو باطل کر دینا ہے
 نہ کہ مذہب حق کا اثبات، تو اس موضوع پر اس کتاب سے فارغ ہونے کے بعد ہم قسم
 اٹھائیں گے، بشرطیکہ تو فیق ایزدی مددگار ہو، انشاء اللہ تعالیٰ، اور اس کتاب کا نام ہم قواعد العقائد
 رکھیں گے، جس میں ہم اثباتی دلائل کا ویسے ہی اہتمام کریں گے، جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں اہتمام کیا
 اہتمام کیا ہے۔

مسئلہ (۲)

ابدیت عالم اور زمان و حرکت کے بارے میں فلاسفے کے قول کا ابطال

جاننا چاہئے کہ یہ مسئلہ، مسئلہ اول کی فرع ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عالم جیسا کہ ازلی ہے اور اس کے وجود کی ابتدا نہیں ہے، اسی طرح وہ ابدی بھی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں، اس کا فساد و فنا متصور نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ اسی طرح ہمیشہ ہمیشہ باقی رہے گا۔

ان کی دو چار دلائل جن کا ہم نے ازلیت کے بارے میں ذکر کیا ہے، ابدیت کے بارے میں بھی صادق آتی ہیں اور اعتراضات بھی ان پر اسی قسم کے وارد ہوتے ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں۔

فلسفی کہتے ہیں کہ عالم معلول ہے، اور اس کی علت ازلیت ابدیت ہے، اور معلول تو علت کے ساتھ ساتھ ہی رہتا ہے، جب علت متغیر نہ ہوگی تو معلول بھی متغیر نہ ہوگا، اور اسی پر اعتناع حدوث کی دلیل قائم کرتے ہیں اور یہی دلیل انقطاع میں بھی بعینہ صادق آتی ہے، اور یہ ان کا پہلا مسلک ہے۔

ان کا دوسرا مسلک یہ ہے کہ عالم جب معدوم ہو جائے تو اس کا عدم وجود کے بعد ہوگا تو اس کے لیے ”بعد“ ہوگا جس میں زمانہ ثابت ہوتا ہے۔

ان کا تیسرا مسلک یہ ہے کہ وجود امکان منقطع نہیں ہوتا، ایسا ہی وجود ممکن کے لیے روا ہے کہ وہ توفیق امکان پر باقی رہے، مگر یہ دلیل مضبوط نہیں، کیونکہ ہم اس کا ازلی ہونا تو محال سمجھتے ہیں مگر ابدی ہونا محال نہیں سمجھتے (اگر خدا نے نعمہ اس کو ابد تک باقی رکھنا چاہے) کیونکہ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے کہ اس کا طرف آخر ہو، ضرورت فعل تو یہ ہے کہ وہ حادث ہو، اور اس کے لیے طرف اول ہو، یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے لیے آخر بھی ہو، البتہ ابو الہذیل الخلاف کا یہ قول ہے کہ جیسا کہ عالم کے لیے ماضی میں دورات نامتناہی

کا ہونا محال ہے، اسی طرح مستقبل میں بھی محال ہے، مگر یہ قول فاسد ہے، اس وجہ سے کہ
 ہر مستقبل وجود میں کبھی داخل نہیں ہوتا نہ بحیثیت متلاحق (یعنی بعد میں آکر ملنے والا) نہ بحیثیت
 متصادق (یعنی مسلسل چلنے والا) اور ماضی تو وجود میں تمام تر بطور متلاحق ہی داخل ہوتا ہے
 اگرچہ متصادق نہیں ہوتا اور جیسا کہ ظاہر کیا جا چکا ہے کہ ہم بقائے عالم کو ابدی طور پر عقلاً
 محال نہیں سمجھتے البتہ ہم اس کے بقا و فنا کو کسی کے عمل کی طرف منسوب سمجھتے ہیں، اور دونوں
 قسم اپنے وقوع میں شرعی حیثیت سے بھی ممکن سمجھی جاتی ہیں تو اس میں عقلی طور پر مزید بحث و
 تفتیش کی ضرورت نہیں ہے۔

رہ گیا ان کا چوتھا مسلک تو وہ محال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب عالم معدوم ہو جائے
 تو اس کے وجود کا امکان تو باقی رہے گا، کیونکہ امکان محالیت میں منقلب نہیں ہوتا، اور
 وہ وصف اضافی ہے، پس ہر حادث ان کے خیال میں مادہ سابقہ کا محتاج ہے۔ اور ہر معدوم
 ہونے والا کسی ایسے مادہ کا محتاج ہے جس سے وہ معدوم ہو سکے، اس لیے مواد اور اصول
 معدوم نہیں ہو سکتے، صرف اس کی صورت و اعراض معدوم ہوتے ہیں۔ جواب اس کا وہی
 ہے جو پہلے گزرا، ہم نے اس مسئلے کو اس لیے الگ پیش کیا ہے کہ اس میں ان کی دو دلیلیں
 اور ہیں۔

دلیل اول:

اس دلیل کو جالینوس نے اختیار کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ (مثلاً) اگر سورج عدم کو قبول
 کرے تو اس کا خاتمہ مدت عید میں ہوگا، رصدی دلائل تو یہ ہیں کہ اس کے لیے ہزاروں
 سال درکار ہوں گے اور اس سے کم کسی طرح نہیں ہوں گے۔ جب اتنی مدت دراز کے
 بغیر اس کا خاتمہ نہیں ہو سکتا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ فاسد بھی نہیں ہو سکتا۔
 اعتراض۔ اس پر بعض وجوہ سے ہوتا ہے (۱) اس دلیل کی شکل اس طرح قائم کی جا
 ہے کہ اگر سورج فاسد ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس سے ذبول (Decay) لاحق ہو، لیکن
 تاملی محال ہے، اس لیے مقدم بھی محال ہے اور اس قیاس کا نام ان کے پاس ”شرعی متصل“
 ہے اور یہ غیر لازم نتیجہ ہے کیونکہ مقدم غیر صحیح ہے جس کی طرف شرط آخر مضاف نہیں ہو سکتی جیسا

وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر اس کا فساد، ذلولی ہے تو ذلولی لازم ہے، تو یہ تالی اس مقدم کے لیے دیکھ اگر سورج کا فساد ہو تو اس کا ذلول لازم ہے (لازم نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس پر شرط کا اضافہ کیا جائے اور کہا جائے کہ "اگر وہ ذلولی طور پر فاسد ہو تو اتنی طویل مدت میں اس کے لیے ذلول لازم ہے" یا یہ بیان کیا جائے کہ فساد کی کوئی صورت ہی نہیں ہے سوائے ذلول کے تاکہ مقدم کے ساتھ تالی کا لزوم ہو جائے اور ہم یہ تو تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی شے بغیر ذلول کے فاسد نہیں ہوتی، ہاں ذلول بھی فساد کے اسباب میں سے ایک سبب ضرور ہے۔ اگر کوئی چیز حالت کمال پر ہونے کے بعد نصف یا یک فاسد ہو جائے تو تعجب نہیں ہوگا۔

(ب) اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ فساد بغیر ذلول کے نہیں ہو سکتا، تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ اس کو ذلول نہیں ہو سکتا، رصدگاہوں کی اطلاعوں پر توجہ کرنا تو ایک قسم کی محال پسندی ہے، کیونکہ اس ذریعے سے صرف اس کی مقدار تقریبی کا علم ہو سکتا ہے، اور سورج تو وہ ہے جس کے متعلق بتلایا جاتا ہے کہ وہ زمین کی جسامت سے ایک سو تر گنا زیادہ ہے، یا اس کے قریب قریب، اگر اس میں سے پہاڑوں کی کچھ مقدار کا نقصان فرض کیا جائے تو ہمارے حس کو اس کا ادراک نہیں ہو سکتا، ممکن ہے کہ وہ اس وقت حالت ذلول میں ہو، اور اس وقت تک بہت کچھ پہاڑ وغیرہ اس میں سے برباد ہو چکے ہوں اور جس کو اس کا ادراک نہیں ہو رہا ہو، کیونکہ علم مناظر کی اطلاعات محض تقریبی ہوتی ہیں اور یہ بات ایسی ہے جیسی کہ کہی جاتی ہے کہ یا قوت و بطلان دو مرکب عنصر ہیں جو قابل فساد ہیں، مگر یا قوت کو سو سال بھی اگر گھسیں رکھ دیا جائے تو اس میں نقصان ظاہر نہیں ہوگا، تو شاید اجزائے شمسی کے نقصان کی بھی صدی تاریخ کی مدت میں وہی نسبت ہے جو اجزائے یا قوت کے تلو سال میں نقصان کی ہے، اور یہ چیز جس پر ظاہر نہیں ہوتی تو ثابت ہوا کہ یہ دلیل نہایت درجہ فاسد ہے۔

اس قسم کی اور کثیر دلائل ہم یہاں درج کر سکتے ہیں جن کو عقلا نے مسترد کر دیا ہے مگر ہم نے مثال کے طور پر ایک دلیل یہاں نقل کی ہے تاکہ ان دلائل کی وقعت کا اندازہ

ہو کہ ان کا تعلق کس قسم کی خرافات سے ہے، اور ہم نے کیوں انہیں ترک کیا ہے یہاں
ہم نے صرف ان چار دلیلوں پر اکتفا کیا ہے۔ جن کے شبہات کے حل میں غور و نظر
کی احتیاج ہوتی ہے۔

دوسری دلیل:

عدم عالم کے محال ہونے کے متعلق انکی دلیل یہ ہے کہ عالم کے جوہر معدوم
نہیں ہو سکتے، کیونکہ معدوم کرنے والا سبب کوئی سمجھ میں نہیں آ سکتا، اور جو چیز
کہ معدوم نہیں ہو سکتی، اگر معدوم ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی سبب
ہو، اور یہ سبب یا تو ارادہ قدیم سے متعلق ہوگا، جو محال ہے، کیونکہ جب اولاً اس نے
اس کے عدم کا ارادہ نہیں کیا مگر بعد میں کیا تو گویا یہ تغیر ہوا، یا اس حالت کی طرف
موزی ہوگا کہ قدیم اور اس کا ارادہ تمام احوال میں ایک ہی صفت پر قائم ہے اور
شے مقصود (یعنی عالم) عدم سے وجود کی طرف متغیر ہو، پھر وجود سے عدم کی طرف،
اور جو کچھ ہم نے ارادہ قدیم سے حادث کے وجود میں آنے کی محالیت کے بارے میں
ذکر کیا ہے وہی عالم کے معدوم ہونے کے محال ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہاں
ایک دوسری شکل کا اضافہ ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ شے مقصود لا محالہ مرید ارادہ
کرنے والے کا فعل ہوگی، اور جو پہلے فاعل نہ تھا پھر فاعل ہو جائے گا، تو اس صورت
میں اگر وہ فی نفسہ متغیر نہیں ہوا تو ضروری ہوگا کہ اس کا فعل موجود ہو بعد اس کے کہ
موجود نہ تھا، کیونکہ اگر وہ جیسا کہ تھا ویسا باقی رہے تو اس کے لیے کوئی فعل بھی ثابت
نہیں ہوتا، اور اب جبکہ اسے کوئی فعل نہیں تو کوئی فعل اس سے صادر بھی نہیں ہوگا
اور عدم تو کوئی چیز نہیں ہے وہ فعل کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر جب اس نے عالم کو معدوم
کر دیا، اور اس کے لیے کسی فعل کی تجدید کی جو پہلے نہ تھا تو یہ فعل کیا ہے؟ کیا وہ وجود عالم
ہی کا فعل ہے؟ یہ تو محال ہے، کیونکہ جب وجود کا سلسلہ منقطع ہو گیا، تو یہ وجود عالم کا
فعل نہیں ہو سکتا، اگر یہ عدم کا فعل ہے تو معلوم ہونا چاہیے کہ عدم تو کوئی چیز نہیں ہے
اس کے لیے فعل ہو، کیونکہ کمترین درجہ فعل کا یہ ہے کہ وہ موجود ہو، اور عدم عالم تو کوئی

وجودی شے نہیں کہ کہا جائے کہ وہ فاعل کے فعل سے ہوا ہے، اور اس کو موجود نہ
وجود بخشتا ہے۔ اس شکل کے حل کے بارے میں منکلیہ میں بھی چار فرق ہو گئے
ہیں، اور ہر فرقہ خاص خاص طریقے پر مشکل پسند واقع ہوا ہے۔ چنانچہ
مستزاد کہتے ہیں کہ جو فعل اس سے صادر ہوا ہے وہ وجود رکھتا ہے

اور یہ فنا کا فعل ہے، اس کو وہ پیدا کرتا ہے (اگر کسی محل میں نہیں) پس عالم اس
سے دفعۃً معدوم ہو جاسکتا ہے۔ اور یہ فنا کے مخلوق خود بھی فنا ہو جاسکتی ہے
اس طرح کہ اس کے لیے کسی دوسرے فنا کی ضرورت نہیں، ورنہ سلسلہ غیر فنا ہی چلے گا
لیکن یہ حجت کمی وجوہ سے قاسمہ مثلاً (۱) فنا کوئی شے معقول و موجود نہیں کہ
اس کے لیے عمل خلق فرض کیا جائے۔ پھر اگر شے موجود ہو تو اپنی ذات کو بغیر کسی معدوم
کرنے والے کے کیسے فنا کر سکتی ہے؟ پھر کس چیز سے عالم معدوم ہو گا؟ اگر اس
نے فنا کو ذات عالم ہی میں پیدا کیا ہے۔ اور اس میں حل کر دیا ہے تو یہ محال ہے،
کیونکہ حل ہونے والا محلول فیہ سے کلائی ہوتا ہے، تو پھر دو چیزیں جمع ہو جاتی ہیں،
کو لحظہ واحد ہی کے لیے کیوں نہ ہو، اگر دونوں کا اجتماع جائز رکھا جائے تو وہ دونوں
خلاف نہیں سمجھی جائیں گی اور عالم فنا نہ ہو گا، اور اگر فنا نہ عالم میں پیدا کیا گیا ہے۔ اور
نہ کسی دوسرے محل میں تو پھر اس کا وجود، وجود عالم کا ضد کیوں ہو گا؟ پھر اس
مذہب میں دوسری خرابی یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ جو اہر عالم میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض
کو معدوم کرنے پر قادر نہیں، بلکہ سوائے فنا کو حادث کر دینے کے کسی بات پر وہ قادر
نہیں، لہذا تمام جو اہر عالم فنا ہو جائیں گے، کیونکہ جب وہ کسی خاص محل میں نہ ہو گا تو
اس کی نسبت سب کی جانب ایک ہی ہیج پر ہو گی۔

دو، رافرقہ کرامیہ کا ہے، جو کہتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا فعل بس معدوم کرنا ہے، اور
”معدوم کرنا“ ایک شے وجودی ہے جس کو خدائے تعالیٰ اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے،
تو عالم اس سے معدوم ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک شے وجودی ان کے پاس ”ایجاد“
ہے جس کو خدائے تعالیٰ اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے، اور اس سے موجودات عالم ظہور

میں آتے ہیں، لیکن یہ اعتقاد "فاسد" ہے کیونکہ اس سے قدیم کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے، پھر یہ عقلی اصول سے بھی خارج ہے کیونکہ ایجاد سے تو صرف وجود ہی سمجھ میں آتا ہے جو ارادہ اور قدرت قادر کی طرف منسوب ہوتا ہے، پس سوائے ارادہ و قدرت کے کسی دوسری چیز کا ثابت کرنا اور وجود مقدار کو عالم بتانا سمجھ میں آ سکتا ہے نہ معدوم کرنے کا طریقہ ہی قابل فہم ہے۔

تبصرہ فرقہ اشعریہ کا ہے۔ اشعریہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اعراض بذاتہ فنا ہو جاتے ہیں، ان کے بقا کا تو تصور بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے ان کے بقا کا تصور کیا جائے تو ان کے فنا کا تصور نہیں ہو سکتا۔ رہ گئے جو اہر تو وہ بذاتہ باقی نہیں رہ سکتے، البتہ اپنے وجود پر بقائے زاید کے اصول سے باقی رہ سکتے ہیں، پس جب خدائے تعالیٰ نے ان کے لیے بقا کو پیدا نہیں کیا تو جو اہر عدم بقا کی وجہ سے معدوم ہو سکتے ہیں، یہ عقیدہ بھی فاسد ہے، کیونکہ یہ محسوس واقعات کے خلاف ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ سیاہی یا سفیدی باقی نہیں رہ سکتی بلکہ ہر حالت میں متحد الوجود ہے، اور عقل اس بات سے ایسا ہی انکار کرتی ہے جیسا کہ اس بات سے کہ "جسم ہر حالت میں متحد الوجود ہوتا ہے" حالانکہ عقل (برپائے مشاہدہ) تو یہی فیصلہ کر رہی ہے کہ انسان کے سر کے بال جو آج ہوتے ہیں وہی کل بھی ہوتے ہیں محض اس کے مثل نہیں ہوتے، اور یہی مشاہدہ بالوں کی سیاہی میں بھی کہنی ہے۔ پھر اس عقیدے میں ایک دوسری مشکل بھی ہے کہ باقی رہنے والا بقا سے باقی رہتا ہے تو پھر لازم ہے کہ صفات خداوندی بھی بقا کی وجہ سے باقی رہیں، اور یہ بقا، گویا باقی رکھنے والی چیز ہے، جو پھر کسی دوسری بقا کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔

پھر فرقہ اشعریوں کا دوسرا گروہ ہے، جو کہتا ہے کہ اعراض تو بذاتہ فنا ہو جاتے ہیں، رہے جو اہر تو وہ اس طرح فنا ہوتے ہیں کہ اس میں خدائے تعالیٰ نہ حرکت پیدا کرتا ہے نہ سکون، نہ خاصیت جمع نہ تفریق، اس لیے جسم کو باقی رہنا محال ہو جاتا ہے، لہذا وہ معدوم ہو جاتا ہے۔

گویا شعر یہ کہ یہ دونوں فرقے اس پر مائل ہیں کہ معدوم کرنا خود کوئی فعل نہیں ہے بلکہ فعل سے رُک جانا ہے، عدم کا فعل ہونا ان کے قیاس سے باہر ہے۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ مذکورہ اصول جب باطل قرار پائیں گے تو فناء عالم کو جائز نہ رکھنے کے سوا اور کوئی صورت باقی نہ رہے گی، فلاسفہ کا یہ اصول، کہ "عدم فناء عالم ثابت ہے" باوجود ان کے عالم کو حادث سمجھنے کے جیسا کہ وہ اصول کہ بھی حادث ہونے کے باوجود ناممکن العدم سمجھتے ہیں، ان کے متذکرہ بالا اصول کے قریب قریب ہے۔

حاصل کلام یہ کہ ان کے پاس ہر قائم بالذات چیز جو کسی محل میں نہیں ہوتی، اس کا وجود کے بعد عدم متصور نہیں ہو سکتا، چاہے وہ قدیم ہو یا حادث، اگر ان سے کہا جائے کہ جب آگ پانی کے نیچے سلگائی جائے تو پانی کیسے معدوم ہو جاتا ہے؟ تو کہتے ہیں کہ نہیں، وہ بجاپ بن جاتا ہے، پھر پانی ہو جاتا ہے، پس جو مادہ کہ ہوا میں ہیولے باقیہ ہے وہ مادہ ہے جو پانی کی صورت کا محل ہے، یہ ہیولی ہی صورت مائہ کو اپنے سے الگ کر دیتا ہے اور صورت ہوا مائہ کو اختیار کر لیتا ہے، اور جب کبھی ہوا کو سردی لگتی ہے تو وہ کشیف ہو کر پانی میں تبدیل ہو جاتی ہے، یہ نہیں کہ مادے نے تجدید حاصل کیا، بلکہ مادہ سب عناصر میں مشترک ہوتا ہے، اس میں اس کی یہ صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔

ہمارا جواب :- یہ ہے کہ متکلمین کے جن فرقوں کا تم نے ذکر کیا ہے، ممکن تھا کہ ہم ان کا تفصیلاً ذکر کر کے بتلاتے کہ ان کا ابطال تمہارے اصول کی بنا پر قائم نہیں رہتا، کیونکہ تمہارے بنیادی اصول میں بہت سی چیزیں وہی ہیں جو ان کے ہاں ملتی ہیں، مگر ہم بحث کو طویل دینا نہیں چاہتے، اس لیے ان میں سے صرف ایک کا ذکر کریں گے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ "موجود کرنا" اور "معدوم کرنا" ارادہ قادر سے ہوتا ہے، جب حق سبحانہ نے چاہا کوئی چیز وجود میں آگئی اور جب وہ چاہا معدوم ہو گئی، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدائے تعالیٰ بدرجہ اولیٰ قادر ہے، اور ان سب افعال میں وہ خود متغیر نہیں ہوتا بلکہ فعل کو متغیر کرتا ہے۔ رہا تمہارا قول کہ فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس سے کوئی فعل صادر ہو تو کوئی چیز اس سے

صادر ہوتی ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس سے صادر ہونے والی چیز وہ ہے جو متحدہ ہوتی ہے، اور وہ عدم ہے کیونکہ فعل سے قبل عدم نہ تھا، پھر عدم نے متحدہ حاصل کیا، پھر وہی اس سے صادر ہوتا ہے۔ اگر تم کہو کہ عدم تو کوئی چیز نہیں پھر وہ صادر کیسے ہوا؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ تو بتلائیے کہ کوئی چیز نہ ہونے کے باوجود واقع کیسے ہوتی ہے؟ سمجھ لو کہ ہمارے نزدیک صدور کے معنی وقوع ہی کے ہیں، صرف یہ کہ اس کی نسبت قدرت کی طرف کی جاتی ہے، جب اس کا وقوع سمجھ میں آسکتا ہے تو اس کی نسبت قدرت کی طرف کیوں سمجھ میں نہیں آتی؟ اور تمہارے اور اس شخص کے درمیان کیا فرق ہے جو اعراض و صورت پر عدم کے اصلاً طاری ہونے کا انکار کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ عدم تو کوئی چیز نہیں ہے پھر کیسے طاری ہو سکتا ہے؟ اور اس کو طریاں و متحدہ کا وصف کیسے دیا جاسکتا ہے؟ ہمارے نزدیک تو بیشک اعراض و صورت پر عدم کا طریاں ہو سکتا ہے، اور اس کا طریاں کی صفت کے ساتھ موصوف ہونا غیر معقول نہیں ہے، طاری ہونا گویا واقع ہونا ہے، الفاظ کے رد و بدل سے معنی میں کوئی فرق نہیں آتا، رہی نسبت اس واقع معقول کی قدرت قادر کی طرف تو وہ بھی اسی طرح معقول ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس بات کا التزام اس مذہب کو دیا جاسکتا ہے جو کسی شے کے وجود کے بعد اس کے عدم کو جائز رکھتا ہے، اس لیے اس سے پوچھا جاسکتا ہے کہ اس پر کونسی چیز طاری ہوتی؟ ہمارے پاس تو کوئی شے موجود ہو کر پھر معدوم نہیں ہو سکتی، اعراض کے معدوم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان پر ان کا ضد طاری ہوا ہے جو خود بھی موجود ہے، عدم خالص کا طاری ہونا نہیں جو کوئی چیز نہیں، پس جو چیز کہ چیز ہی نہ ہو اس کا وصف طریاں کے ساتھ کیسے ہو سکتا ہے؟ جیسے ہم کہیں کہ بالوں پر سفیدی طاری ہوتی ہے تو یہاں طاری ہونے والی چیز سفیدی ہے جو موجود ہے ہم یہ تو نہیں کہتے کہ عدم سیاہی طاری ہوا ہے۔

یہ قول فاسد ہے دو وجہ سے

(۱) سوال ہوتا ہے کہ سفیدی کا طاری ہونا آیا عدم سیاہی پر متضمن ہے یا نہیں؟

اگر کہو کہ نہیں، تو گویا عقل کا بطلان کر رہے ہو، اگر کہو کہ ہاں، تو ہم پوچھتے ہیں کہ متضمن غیر متضمن ہے یا وہی ہے؟ اگر کہو کہ وہی ہے تو یہ متناقض بات ہوگی کیونکہ کوئی شے اپنے آپ کی متضمن نہیں ہوتی، اور اگر کہو کہ اس کے سوا ہے تو یہ غیر معقول ہے یا نہیں؟ اگر کہو کہ نہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ تم نے یہ کیسے جانا کہ وہی متضمن ہے؟ اور اس پر اس کے متضمن ہونے کا حکم لگانا ہی گویا اس کے معقول ہونے کا اعتراف ہے، اور اگر کہو کہ ہاں، تو یہ متضمن معقول جو کہ عدم سیاہی ہے قدیم ہے یا حادث؟ اگر قدیم ہے، تو وہ محال ہے، اور اگر کہو کہ حادث ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدوث کے ساتھ موصوف، معقول کیسے نہیں ہوتا؟ اور اگر کہو کہ نہ قدیم ہے نہ حادث ہے، تو وہ محال ہے، کیونکہ طریمان سفیدی سے پہلے کہا جائے کہ سیاہی معدوم ہے تو یہ غلط ہوگا اور اس کے بعد یہ کہا جائے کہ وہ معدوم ہے تو یہ درست ہوگا، کیونکہ وہ لامحالہ طاری ہے، اور یہی طاری، معقول ہے تو جائز ہوگا کہ اسے قدرت قادر کی طرف منسوب کیا جائے۔

(۲) فلاسفہ کے نزدیک بعض اعراض ایسے ہیں جو بغیر کسی ضد کے معدوم ہو جاتے ہیں، کیونکہ جو حرکت ان کے عدم کے لیے ہوتی ہے ان کی ضد کی حرکت نہیں، اور اس کے اور سکون کے مابین جو تقابل ہے وہ گویا کہ ملکہ اور عدم کا مقابلہ ہے، یعنی وجود و عدم کا مقابلہ، اور سکون کے معنی عدم حرکت کے ہیں، پس جب حرکت معدوم ہو جائے گی، تو سکون تو طاری نہیں ہوگا، جو اس کا ضد ہے اور وہ عدم محض ہے، ایسی ہی وہ صفات جو از قبیل استکمال ہیں جیسے کہ آنکھ کی رطوبت جلیدیہ میں محسوسات کی تصویروں کا چھپنا، بلکہ محقولات کی تصویروں کا ذہن مد رکہ میں چھپنا، کیوں کہ اس عمل کا مطلب یہ ہے کہ کسی وجود کا اشتیاح کیا جا رہا ہے، بغیر اس کی ضد کے زوال کے، اور وہ یعنی تصویریں جب معدوم ہو جائیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کا وجود زائل ہو گیا بغیر کسی ضد کے تعاقب کے، گویا ان کا زوال عبارت ہے عدم محض سے جو طاری ہو رہا ہے۔ لہذا عدم طاری کا وقوع سمجھ

میں آگیا یعنی معقول ہو گیا، اور جس چیز کا بذاتہ واقع ہونا سمجھ میں آ سکتا ہے (چاہے وہ کوئی چیز ہو) اس کا قدرتِ قادر کی طرف منسوب ہونا بھی سمجھ میں آ سکتا ہے۔
 پس یہ ظاہر ہو گیا کہ جب کبھی کسی حادثہ کا واقع ہونا ارادہ قدیم سے تصویر کیا جاسکتا ہے تو کسی واقع کے عدم یا وجود ہونے کی حالتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم۔



مسئلہ (۳)

فلاسفہ کے اس قول کی تلبیس کے بیان میں خدائے تعالیٰ فاعل و
صانع عالم ہے، اور عالم اسی کے فعل اور صنعت سے ظہور میں آیا ہے
ان کا بیان محض ظاہری قیمت لکھتا ہے حقیقی نہیں۔

دہریوں کو چھوڑ کر تمام فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ کائنات کے لیے صانع کا وجود
ہے، اور اللہ تم ہی صانع عالم ہے اور اس کا فاعل بھی ہے، اور کائنات اسی کی صنعت
و فعل سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ مگر ان کے اصول کی بنا پر یہ بیان ایک قسم کی تلبیس ہے
کیونکہ ان کے اصول کے لحاظ سے تو عالم کا صانع ہونا ہی نہیں چاہئے، اور اس کی
تین وجوہ ہیں:

- ۱۔ ایک وجہ کا تعلق تو خود فاعل کی ماہیت سے ہے۔
 - ب۔ دوسری کا تعلق خود فعل کی ماہیت سے ہے۔
 - ج۔ ایک وجہ وہ ہے جو فعل و فاعل کی درمیانی نسبت سے تعلق رکھتی ہے۔
- (۱) جس وجہ کا تعلق فاعل کی ماہیت سے ہے وہ یہ ہے کہ صانع عالم کا صاحب ارادہ
و صاحب اختیار کل ہونا ضروری ہے، جو اپنی مشیت میں آزاد ہو، مگر ان کے پاس
اس کی ہستی ایسی نہیں ہے، اس کا کوئی ارادہ ہی نہیں، بلکہ ارادہ اس کی کوئی صفت
ہی نہیں ہے، جو کچھ بھی اس سے صادر ہوتا ہے، وہ لزومی اور اضطراری طور پر ہوتا ہے
پے دوسرے یہ کہ عالم قدیم ہے، حادث جو ہے وہ محض فعل ہے۔
- تیسرے یہ کہ خدائے تعالیٰ ان کے نزدیک ہر اعتبار سے ایک ہے اور ایسے ایک
سے صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے، اور عالم تو مختلف چیزوں سے مرکب ہے، وہ

اس سے کیسے صادر ہو سکتا ہے؟ اب ہم آگے ان کی ان تینوں وجوہ پر روشنی ڈالیں گے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی بتلائیں گے کہ ان کے دلائل کس قدر مغالطہ آمیز ہیں۔

تردید و وجہ اول:

ہم کہتے ہیں کہ فاعل عبارت اس جہتی سے ہے جس فعلی ارادہ فعل کے ساتھ صادر ہوتا ہے، علیٰ ہدیل الاختیار اور شے مقصود کے علم کے ساتھ صادر ہوتا ہے اور تمہارے پاس تو عالم خدا تعالیٰ سے ایسے صادر ہوتا ہے جیسا کہ معلول علت سے، گویا صادر ہونا لازم و ضروری ہے اور اس کا دفع ہونا خدا کے تعالیٰ سے مستبعد نہیں ہو سکتا۔ عالم کا لزوم اس کی ذات سے ایسا ہی ہے، جیسا کہ کسی شخص کے سایہ کا لزوم اس کی ذات سے، یا نور کا لزوم سورج سے، اور ظاہر ہے کہ اس کو کسی چیز کا فعل قرار نہیں دیا جاسکتا اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی کہے کہ روشنی، چراغ کا فعل ہے اور سایہ شخص کا فعل ہے، تو اس میں جواز کا تکلف پایا جائے گا، اور یہ جواز محدود سے خارج سمجھا جائے گا، یا یہ کہا جائے گا کہ اس نے ان الفاظ کو بطریق استعارہ استعمال کیا ہے، جو مستعار لہ اور مستعار منہ کے درمیان وصف واحد کی شراکت کے وقوع پر مبنی ہو رہا ہے اور وہ یہ کہ فاعل سبب ہے علم، جیسے چراغ روشنی کا سبب ہے اور سورج نور کا، لیکن فاعل کو فاعل ممانع محض سبب کی بنا پر نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ علیٰ وجہ مخصوص سبب ہے، یعنی ارادہ و اختیار کی وجہ سے سبب ہے، جیسے کوئی کہے کہ دیوار فاعل نہیں ہے، اور پتھر فاعل نہیں ہے اور حماد جسم غیر نامی (فاعل نہیں ہے)، فعل تو جاندار کا کام ہے، کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا۔ اور کوئی اس کو جوڑتا نہیں کہہ سکتا، لیکن فلاسفہ کی رائے میں پتھر کا بھی ایک فعل ہے، اور وہ نقل و گرائی یا میل جانب مرکز ہے۔ اسی طرح آگ کا بھی نقل ہے، اور وہ حرارت کا پیدا کرنا ہے۔ ان کا یہ یقین ہے کہ جو چیز خدا سے صادر ہوتی ہے وہ ان تمام اشیاء کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ ایک مقول سی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہر وجود بذاتہ واجب الوجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ موجود بغیر ہوتا ہے تو ہم اس چیز کا نام مفعول رکھتے ہیں اور اس کے سبب کو فاعل کہتے ہیں۔ ہمیں اس کی فکر نہیں کہ سبب فاعل بالطبع ہے یا بالارادہ ہے، جیسا کہ تم اس کی فکر نہیں کرتے کہ فاعل بالوسیلہ ہے یا بغیر وسیلہ، بلکہ فعل ایک جنس ہے اور اس کی تقسیم دو نوع میں کی جاتی ہے۔ ایک وہ جو بوسیلہ واقع ہوتا ہے، دوسرا وہ جو بغیر وسیلہ واقع ہوتا ہے نیز جنس ہونے ہی کے اعتبار سے اس کی تقسیم اور دو طرح ہو سکتی ہے، ایک وہ جو بالطبع واقع ہوتا ہے، دوسرا وہ جو بالاختیار واقع ہوتا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب ہم ”کیا“ کہتے ہیں اور اس سے فعل بالطبع مراد لیتے ہیں تو یہ لفظ ہمارے عام لفظ ”کیا“ کا متناقص نہیں ہوتا، بلکہ نوع فعلیت ہی کا ایک بیان ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہیں ”کیا“ اور اس سے بلا وسیلہ کرنے کا ارادہ کریں، تو یہ بوسیلہ کرنے کا متناقص نہیں ہوگا، بلکہ عام لفظ ”کیا“ کی ایک نوع اور ایک بیان ہوگا، اور جب ہم کہتے ہیں ”کیا“ اور اس سے بالاختیار کرنا مراد لیتے ہیں تو یہ بیکار نہیں ہوگی، جیسے ہم کہیں ”جیوان انسان“ (تو اس میں عام اور خاص مفہوم کی شرکت ہے متناقص نہیں ہے اسی طرح) لفظ مذکور نوع فعلیت کا ایک بیان ہوگا، جیسے ہم کہیں کہ بوسیلہ ”کیا“۔ اگر ہمارا قول ”کیا“ ارادہ کا متضمن ہے اور ارادہ فعل کی ذاتیت سے تعلق رکھتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ فعل ہے، تو ہمارا قول ”کیا“ بالطبع متناقص ہوگا جیسا کہ ”کیا“ اور ”نہیں کیا“ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ ہر سبب کو ہر لحاظ سے فاعل کہنا جائز ہو سکتا ہے نہ ہر سبب مفعول ہو سکتا ہے، اگر ایسا ہو تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ جادو کے لیے فعل نہیں ہے اور فعل صرف جیوان کے لیے ہے، اور یہ بات تو مسلم ہے کہ جادو کا بھی فعل ہوتا ہے، مگر صرف بطور استعارہ اس کو فاعل کہا جاتا ہے، جیسا کہ ”طالب“ کو علی سبیل المجاز ”مرید“ کہا جاتا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں پتھر لڑھکتا ہے، کیونکہ وہ مرکز کا ارادہ کرتا ہے، اور اس کا طالب ہوتا ہے، اور طلب و ارادہ حقیقت میں تصور نہیں کئے جاسکتے جب تک کہ شے مقصود و مطلوب کے علم کے ساتھ اس کا تصور نہ ہو، اور سوائے جاندار کے اور کسی کے ساتھ ارادے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ رہا ہمارا قول کہ

لفظ ”کیا“ عام ہے اور وہ بالطبع اور بالارادہ دونوں حالتوں میں تقسیم ہوتا ہے تو یہ غیر مسلم ہے۔ جیسے کوئی کہے ”ارادہ کیا“ لفظ عام ہے اور دو حالتوں میں تقسیم ہوتا ہے ایک وہ ہے جس میں کوئی شخص ارادہ کرتا ہے، شے مقصود کے علم کے ساتھ دوسری میں ارادہ تو کرتا ہے مگر شے مقصود کا علم نہیں، تو ایسا کہنا فاسد ہوگا، کیونکہ ارادہ ضرورتاً علم ہی کو متضمن ہوتا ہے، ایسا ہی فعل ضرورتاً ارادے ہی کو متضمن ہوتا ہے۔

ربا تمھارا قول کہ لفظ ”کیا“ بالطبع پہلی حالت کا نفیض نہیں ہے تو عرض ہے کہ ایسا نہیں، حقیقت میں وہ اس کا نفیض ہی ہے مگر اس کا نفیض ہونا سطحی نظر میں پایا نہیں جاتا اور طبع اس سے شدت کے ساتھ نفور نہیں کرتی، کیونکہ وہ مجازاً باقی رہتا ہے، اور جبکہ وہ ہر اعتبار سے مسبب ہوتا ہے اور فاعل بھی مسبب ہے تو مجازاً اس کا نام فعل رکھا گیا ہے۔

اور جب یہ کہا جائے کہ ”بالاختیار کیا“ تو وہ تحقیقی تکرار کہلائے گی، جیسا کہ کہیں ”ارادہ کیا“ اور وہ اپنی شے مقصود سے واقف ہے، البتہ اس کا تصور تب نہ ہوگا جبکہ کہا جائے صرف ”کیا“ مجازی طور سے، اور جب حقیقی طور پر ”کیا“ کہا جائے تو نفس کو اس قول سے کہ ”بالاختیار کیا“ ہے نفور نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے معنی حقیقی طور پر کرنے کے ہوں گے، نہ کہ مجازی طور پر جیسا کہ کوئی کہے ”زبان سے بات کی“ یا ”آنکھ سے دیکھا“ تو مجازاً نہ ہوگا کہ اس کے معنی میں دل کی نظر یعنی شعوری نظر کو مجازی طور پر سمجھا جائے، ایسا ہی ہاتھ اور سر کی حرکت کے بارے میں گفتگو ہو، مثلاً کوئی کہے کہ ”اس نے اپنے سر سے کہا“ یعنی اشارہ کیا، تو یہی وجہ ہے کہ اگر کہا جائے کہ زبان سے کہا اور آنکھ سے دیکھا تو یہ برا نہ ہوگا۔ اس کے معنی نفی احتمال مجاز کے ہوں گے اور یہ قدم کی لغزش کا مقام ہے یہاں ان اعبیا کی دھوکا دہی سے ہوشیار رہنا چاہیے اگر یہ کہا جائے کہ فاعل کو فاعل کا نام رکھنا لغوی اعتبار سے ہے، ورنہ عقلی طور پر تو ظاہر ہوتا ہے کہ جو چیز کسی چیز کا سبب ہوتی وہ دو طرفہ منقسم ہوتی ہے ایسا تو وہ ارادی طور پر سبب ہوتی ہے

یا غیر ارادی طور پر، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ فاعل کو فاعل کہنا دونوں قسموں میں حقیقی طور پر ہے یا نہیں؟ اس کے انکار کی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ عرب کہتے ہیں النَّارُ تَحْرِقُ آگ جلاتی ہے وَالسَّيْفُ يَقْطَعُ تلوار کاٹتی ہے۔ وَالشَّجَرُ يَنْدُرُ برف ٹھہراتا ہے وَالسَّقْمُونِيَا لَيْسَهُل سقمونیا اسہال لاتی ہے وَالْخَبْزُ يَشْبَحُ روٹی ریسر کرتی ہے وَالْمَاءُ يَرْدِي پانی پیاس بجھاتا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں "مارتا ہے" اس کے معنی یہ ہیں کہ مارنے کا فعل اس سے سرزد ہوتا ہے۔ ہمارا کہنا کہ جلاتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جلانے کا کام کرتا ہے، ایسا ہی کہنا کاٹتا ہے یعنی کہنے کا کام کرتا ہے، اگر تم کہو کہ یہ سب مجازی ہے تو یہ ایک قسم کی بے سند بات ہوگی۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ سب بطریق مجاز ہے اور فعل حقیقی تو وہی ہوتا ہے جو بالارادہ ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ مثلاً ہم کوئی حادثہ عرض کریں جس کا حصول دو امر پر موقوف ہو، ایک ارادی دوسرا غیر ارادی، تو عقل فعل کو ارادے ہی کی طرف نسبت دے گی، اور لغوی طور پر بھی ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسے کہا جائے کہ ایک انسان آگ میں ڈالا گیا اور وہ مر گیا تو ڈالنے والا قاتل ہو گا نہ کہ آگ، اور یہ کہا جائے کہ فلاں شخص نے اس کو قتل کیا تو یہی بات صحیح ہوگی، اگر اسم فاعل کا اطلاق صاحب ارادہ اور بے ارادہ دونوں پر برابر سمجھا جائے اور ایک کو حقیقی طور پر، اور دوسرے کو بطور استعارہ (یعنی مجازی طور پر) نہ سمجھا جائے، تو کیوں لغوی اور عرفی و عقلی اعتبار سے قتل کو صرف صاحب ارادہ سے منسوب کیا جاتا ہے؟ حالانکہ آگ ہی عمل قتل کی علت قریبی ہے اور آگ میں گرانے والے شخص کا فعل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ مقتول اور آگ کو ایک جگہ جمع کر دے، مگر ایسا نہیں، بلکہ اس کو اور آگ کو ایک جگہ جمع کرنے کا فعل بالارادہ ہوتا ہے اور آگ کی تاثیر بلا ارادہ ہوگی، گو وہ بھی قاتل کہلائے، البتہ اس کا یہ قاتل کہلانا استعارہ کے طور پر ہوگا، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ فاعل وہی ہوگا جس سے فعل ارادہ کے ساتھ صادر ہو، اسی طرح اگر کائنات کے فعل میں اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ اور صاحب اختیار نہ سمجھا جائے تو وہ صرف مجازی طور پر صانع اور فاعل سمجھا جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ ہم خدائے تعالیٰ کے فاعل ہونے سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ اپنے
 سوا کے ہر موجود کے وجود کا سبب ہے، اور عالم کا توام اسی سے ہے، اور وجود باری تعالیٰ
 نہ ہو تو وجود عالم کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، اگر باری تعالیٰ کا عدم فرض کیا جائے تو عالم
 کا عدم ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر سورج کا عدم فرض کیا جائے تو نور کا عدم بھی ماننا ہوگا،
 اسی طرح ہم خدا کو فاعل سمجھتے ہیں، اگر مخالف انکار کرتا ہے کہ اس معنی میں فعل ثابت
 نہیں ہوتا تو اس کو دوسرا لفظ اختیار کرنا چاہئے۔

ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہماری غرض یہ بتلانا ہے کہ اس معنی پر ہم فعل و صنعت کے
 لفظوں کا اطلاق نہیں کر سکتے، فعل و صنعت کے معنی وہی ہیں جو حقیقی طور پر ارادے
 سے صادر ہونے کے ہوتے ہیں، اور تم حقیقت میں فعل کے معنی کی نفی کر چکے ہو، اور کمال
 اسلامی کے منظر ہرے میں محض لفظ کا اظہار کر رہے ہو، کسی مذہب کو بے معنی الفاظ کے
 استعمال پر سراہا نہیں جاسکتا، اس کی صراحت کرو کہ خدائے تعالیٰ کا کوئی فعل نہیں
 ہوتا، تاکہ دین اسلام سے تمہارے معتقدات کا پردہ چاک ہو جائے۔ تبلیس سے
 کام نہ لویہ کہتے ہو کہ خدائے تعالیٰ امداح عالم ہے اور عالم اس کی صنعت ہے، تمہارے
 پاس تو صرف الفاظ کا ذخیرہ ہے، حقیقت کی نفی ہے، اور اس مسئلہ یعنی اس فعل سے
 مقصود تمہاری اس تبلیس کی پردہ دری ہے۔

دوسری وجہ

فلاسفہ کے اصول کی بنیاد پر ”عالم“ اللہ تعالیٰ کا فعل ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ
 فعل کی شرط ان کے ہاں معدوم ہے، فعل عبارت ہے ”احداث کائنات“ سے اور کائنات
 تو ان کے پاس قدیم ہے، حادث نہیں، اور فعل کے معنی ہیں بذریعہ احداث شے کو عدم
 سے وجود میں لے آنا، اور اس کا قدیم میں تصویر نہیں ہو سکتا، کیونکہ موجود کی ایجاد ممکن
 نہیں، اس وقت شرط فعل یہ ہوگی کہ عالم حادث ہو، مگر عالم تو ان کے پاس قدیم ہے۔
 پھر یہ کیسے خدا کا فعل ہوگا؟

اگر کہا جائے کہ حادث کے معنی ہیں ”موجود بعد عدم“ تو ہم یہ بحث کرتے ہیں کہ فاعل نے

جب حادث کیا تو صدور میں آنے والا (یعنی عالم) اس سے ضرور متعلق تھا، اگر متعلق تھا تو وجود مجرد کی حیثیت سے تھا یا عدم مجرد کی حیثیت سے؟ یا دونوں حیثیتوں سے؟ اور یہ کہنا تو باطل ہے کہ اس سے متعلق چیز عدم سابق ہے، کیونکہ فاعل کا اثر عدم پر نہیں ہو سکتا، اور عدم اس حیثیت سے کہ وہ عدم ہے کسی فاعل کا محتاج بھی نہیں ہو سکتا تو اب یہی کہا جائے گا کہ وہ بحیثیت موجود اس سے متعلق ہوتا ہے۔ اور اس سے صدادہ ہونے والی چیز وجود مجرد ہے، اور اس کی ذات وہ ہے جس کی طرف سوائے وجود کے کسی چیز کی نسبت نہیں دی جاسکتی، اگر وجود کو دائمی فرض کیا جائے تو نسبت کو بھی دائمی فرض کرنا ہوگا، اور اگر یہ نسبت دائمی سمجھی جائے تو منسوب الیہ تو زیادہ فاعل اور زیادہ دوام کی تاثیر رکھنے والا ہوگا، کیونکہ وہ فی الحال فاعل کے ذریعے عدم سے متعلق نہیں ہوتا ہے، باقی رہا یہ کہنا کہ اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے اس سے متعلق ہے، اور حادث ہونے کے معنی تو یہی ہیں کہ وہ عدم کے بعد وجود میں آیا ہے، حالانکہ عدم اس سے متعلق نہیں ہوا، اگر عدم کی سبقت وجود پر وصفی ملے جائے، اور یہ کہا جائے کہ اس سے متعلق مخصوص وجود ہے نہ کہ ہر وجود، اور وہ وجود مسبوق بالعدم ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل کی وجہ سے نہیں ہے، یہ وجود تو وہ ہوگا جس کا صدور فاعل سے اسی وقت متصور ہوگا جبکہ عدم کو اس پر سابق مانا جائے اور عدم کی سبقت فاعل کے فعل کی چیز نہیں ہے، لہذا اس کا مسبوق بالعدم ہونا، فاعل کا فعل ہو سکتا ہے نہ اس سے تعلق رکھتا ہے، پس اس کی شرط اس کے فعل ہونے پر ایسی شرط ہے جو فاعل کو اس میں غیر موثر بنا دیتی ہے۔

رہا متموار یہ قول کہ موجود کی ایجاد ممکن نہیں، تو اگر اس سے تمھاری مراد یہ ہے کہ عدم کے بعد وجود از سر نو دوبارہ نہیں ہو سکتا تو صحیح ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ اپنے موجود ہونے کی حالت میں موجد کی وجہ سے موجود نہیں ہوتا تو یہ ہم یہ ظاہر کر چکے ہیں کہ وہ اپنے موجود ہونے کی حالت میں موجود ہو سکتا ہے نہ کہ معدوم ہونے کی حالت میں، تو شے بھی اسی وقت موجود ہوگی جب کہ فاعل اس کا موجد ہو، اور بحالت عدم، فاعل اس کا

موجود تو نہیں ہو سکتا، اس کے وجود کی صورت ہی میں ہو سکتا ہے، اور ایجاد کا قریب قریب مطلب ہی یہ ہے کہ فاعل اس کو موجود کر رہا ہے اور مفعول موجود ہو رہا ہے کیونکہ وہ عبارت ہے نسبت موجد کی موجد کی طرف، اور یہ سب چیزیں وجود کے ساتھ ہی ہوں گی نہ کہ اس سے پہلے، لہذا ایجاد موجود ہی کے ساتھ ہوگی، اگر ایجاد سے مراد وہ نسبت ہے جس سے فاعل موجد ٹھہرتا ہے اور مفعول موجود۔ اس لیے ہمارا یہ فیصلہ ہے کہ عالم خدا کے کا ازلی اور ابدی فعل ہے، اور کوئی حالت ایسی نہیں جس کا خدا کے تعالیٰ فاعل نہ ہو، کیونکہ وجود فاعل سے ربط رکھتا ہے، اگر یہ ربط ہمیشہ رہتا ہے تو وجود بھی ہمیشہ رہے گا، اگر منقطع ہو جاتا ہے تو وجود بھی منقطع ہو جائے گا، ایسا نہیں جیسا کہ تم سمجھتے ہو کہ اگر باری کا عدم فرض کیا جائے تو عالم باقی رہتا ہے، کیونکہ تم گمان کرتے ہو کہ وہ ایک بانی کی طرح ہے، بنائے عمارت کے ساتھ، اور وہ بانی کو معدوم سمجھنا اور بنا کو باقی سمجھنا ہے، بنا کی بقا بانی کی وجہ ہی سے نہیں ہے بلکہ اس کی ترکیب میں یہ پوست ممسک دروگ رکھنے والی خشکی، اکی وجہ سے ہے اور اگر اس میں قوت ممسک جیسے پانی، نہ ہو تو شکل حادث کی بقا کا تصور باوجود اس کے لیے فعل فاعل کے نہیں ہو سکتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ فعل جو فاعل سے متعلق ہوتا ہے وہ بحیثیت اس کے حدوث کے ہوتا ہے نہ کہ بحیثیت اس کے عدم سابق کے، اور نہ صرف موجود ہونے کی حیثیت کے، وہ فاعل سے اس کی اپنی دوسری حالت وجود میں متعلق نہیں ہوتا، یعنی جب کہ وہ ایک موجود تھا، بلکہ اس کی اپنی حالت حدوث میں اس سے متعلق ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ نام ہے حدوث و خروج کا عدم سے وجود کی طرف، اگر اس سے معنی حدوث کی نفی کر دی جائے تو اس کا فعل ہونا امر معقول نہیں ہو سکتا۔

اور نہ فاعل کے ساتھ اس کا تعلق معقول ہو سکتا۔
 ہے، تمہارے قول کی بنا پر اس کا حادث ہونا تو اس کے مسبوق بالعدم ہونے کے معنی پر محمول کیا جائے گا، اور اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کو فعل یا صانع کی صنعت نہیں ہو سکتا، لیکن وہ اپنے وجود کی تکوین کے لیے فعل فاعل ہی کی شرط کا تابع ہے، یعنی اس کا

مسلوب بالعدم ہونا، اور جو وجود کہ مسبوق بالعدم نہ ہو بلکہ دائمی ہو تو وہ فاعل کے فعل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور ہر وہ چیز جو اپنے فعل ہونے پر بحیثیت فعل مشروط نہیں ضروری ہے کہ فاعل ہی کا فعل ہو، اور فاعل کی ذات، اس کا علم اور اس کا ارادہ اور اس کی قدرت اس کے فاعل ہونے کے لیے شرط نہیں، اور یہ فاعل کے اثر سے نہیں ہے، اور نہ فعل بغیر وجود کے سمجھ میں آسکتا ہے، لہذا فاعل کا وجود اس کے علم، اس کے ارادے اور اس کی قدرت کی طرح فاعل ہونے کے لیے بطور شرط ہوگا، خواہ یہ فاعل کی نسبت کا نتیجہ ہو یا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ تم نے فعل کے فاعل کے ساتھ ہونے اور اس سے غیر متاثر ہونے کے جواز کا اعتراف تو کر لیا، اب یہ لازم آتا ہے کہ اگر فعل حادث ہوگا تو فاعل بھی حادث ہوگا، اور اگر وہ قدیم ہوگا تو فاعل بھی قدیم ہوگا، اگر تم نے فاعل کے فعل کو تاخر زمانہ کے ساتھ مشروط کیا ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ مثلاً کوئی پانی میں ہاتھ دھاتا ہے تو ساتھ ہی پانی کا ہلنا بھی ضروری ہے، پانی تو پہلے ہے گناہ بہت بعد، کیونکہ اگر اس کے بہت دیر بعد ہے تو ہاتھ کا کسی مقام پر ہونا سمجھ میں نہ آئے گا، اور اگر پہلے ہے تو گویا اس ہلنے کا تعلق ہاتھ سے نہیں ہے، اس کا اس کے ساتھ ہی ہونا اس کا معلول ہے، اور فعل اسی کی وجہ سے ہے، اگر ہم فرض کریں کہ ہاتھ قدیم سے پانی میں ہل رہا ہے تو گویا پانی کا ہلنا بھی اس کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہے، باوجود اپنی ہمیشگی کے وہ اس کا معلول و معقول ہے، اس کی دوامیت کا مفروضہ محال نہیں ہو سکتا، عالم کی ایسی ہی نسبت خدا تعالیٰ کے ساتھ ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم فعل کا فاعل کے ساتھ ہونا محال نہیں سمجھتے، ہم فعل کو حادث سمجھتے ہیں جیسا کہ پانی کا ہلنا، یہ عدم سے حادث ہوا ہے تو جائز ہوگا کہ فعل ہو، چاہے ذات فاعل سے متاخر بعید ہو یا قریب ہو، البتہ ہم محال جس بات کو سمجھتے ہیں وہ فعل کا قدیم ہونا ہے، کیونکہ جو چیز عدم سے حادث نہ ہوگی تو اس کا نام فعل رکھنا ایک مجازی بات ہوگی نہ کہ حقیقی، رہ گئی معلول اور علت کی

ساتھ داری، تو دونوں کا حادث ہونا بھی جائز ہو سکتا ہے اور دونوں کا قدیم ہونا بھی، مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ علم قدیم ذات قدیم سبحانہ تعالیٰ کی حیثیت اس کے عالم ہونے کے علت ہے، اس میں کوئی موقع اعتراض کا نہیں ہے، اعتراض اس چیز پر ہے جو فعل کہلا یا جاتا ہے، کیونکہ معلول علت کو فعل علت نہیں کہا جاسکتا مگر مجازاً، ہاں جو چیز فعل کہلاتی ہے اس کی شرط یہ ہے کہ عدم سے حادث ہو، اگر کوئی جائز رکھنے والا قدیم دائم الوجود کو اس کے غیر کا فعل بتلانا جائز رکھے تو یہ جواز ایک قسم کا استعارہ ہوگا، اور تمھارا یہ قول کہ اگر ہم پانی کی حرکت کو انگلیوں کے ساتھ قدیم دائم فرض کریں تو پانی کی حرکت فعل کی تعریف سے خارج نہیں ہو سکتی، ایک قسم کا دھوکا ہے، کیونکہ انگلیوں کا تو کوئی ذاتی فعل نہیں ہے، البتہ فاعل جو ہے وہ انگلیوں والا ہے، جو صاحب ارادہ ہے اگر ہم اس کو قدیم فرض کریں تو انگلیوں کی حرکت تو اس کا فعل ہوگی، اس حیثیت سے کہ ہر جزو حرکت جو عدم سے حادث ہو اس اعتبار سے فعل ہوگا، رہی پانی کی حرکت، تو ہم یہ نہیں کہتے کہ وہ اسی شخص کا فعل ہے جس نے اپنا ہاتھ پانی میں ڈالیا، بلکہ وہ اللہ سبحانہ کا فعل ہے، اور کسی صورت پر بھی ہو فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے، الا اس کے کہ وہ دائم الحدوث ہے، وہ بھی فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب تم نے فاعل کی طرف فعل کے نسبت کا اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ساتھ موجود رہتا ہے، اعتراض کر لیا، اور مان لیا کہ یہ ویسی ہی نسبت ہے جیسی کہ معلول کی علت کے ساتھ ہوتی ہے، اور تم علت کی نسبت میں تصور دوام کو بھی تسلیم کر چکے ہو، تو ہم کہتے ہیں کہ ہماری مراد عالم کے فعل ہونے سے ہے۔ اس کا معلول دائم النسبہ ہونا خدا کے تعالیٰ کا، اگر تم اس کا فعل نام نہیں رکھتے ہو تو پھر کوئی دوسرا نام رکھ لو۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ اس فصل سے ہمارا مدعا یہی ثابت کرنا ہے کہ تم لوگ اسماء کے تحمل سے بے تحقیق کام چلاتے ہو، اور حقیقت میں تمھارے پاس خدا کے تعالیٰ

فاعل حقیقی نہیں ہے، اور نہ عالم اس کا فعل حقیقی ہے، اور اس اسم کا اطلاق مجازی طور پر کرتے ہوئے کہ حقیقی طور پر، اور یہ صاف ظاہر ہو چکا ہے۔

تیسری وجہ

اس بارے میں یہ ہے کہ فلاسفہ کے اصول کی بنا پر عالم خدا کے تعالیٰ کا فعل نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ فعل و فاعل کے درمیان ایک شرط مشترک بتلاتے ہیں وہ یہ ہے کہ "ایک سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے" اور مبداء اول تو ہر صورت سے ایک ہے، اور کائنات مختلف چیزوں سے مرکب ہے، تو اس اصول کے اعتبار سے تصور نہیں کیا جاسکتا کہ عالم ان کے نزدیک خدا کا فعل ہے۔

اگر کہا جائے کہ: عالم سارے کا سارا خدا تعالیٰ سے بغیر واسطہ صدور نہیں پایا ہے، بلکہ اس سے جو صادر ہوا ہے وہ وجود واحد ہی ہے جو اول مخلوقات بھی ہے اور جسے "عقل مجرد" بھی کہا جاتا ہے، اور جو جوہر محرّوس ہے اور قائم بالذات ہے، بغیر متغیر ہے، اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اپنے مبداء کو پہچانتا ہے، شریعت کی زبان میں اسے فرشتہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر اس سے تیسری چیز صادر ہوتی ہے، تیسری سے چوتھی، اسی طرح توسط در توسط موجودات کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

فعل کے اس اختلاف و کثرت کی چند صورتیں ہوں گی:

(۱) یا تو یہ قوائے فاعلہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا جیسے کہ ہمارے افعال جو قوت

شہوانی کے تابع ہوتے ہیں قوت غصبی سے مختلف ہوتے ہیں۔

(۲) یا یہ اختلاف مواد کی وجہ سے ہوگا جیسا کہ دھوپ، دھلے ہوئے کپڑے کو سفید

کر دیتی ہے، مگر انسان کے چہرے کو سیاہ کر دیتی ہے، اور بعض جواہر کو گلا دیتی ہے اور بعض کو جما کر سخت کر دیتی ہے۔

(۳) یا یہ اختلاف آلات کی وجہ سے ہوگا، جیسا کہ کوئی بڑھی لکڑی کو آگ سے

چیرتا ہے، بسولے سے چھیلتا ہے، اور برما سے سوراخ بناتا ہے۔

(۴) یا یہ اختلاف کثرت وسائل کی وجہ سے ہوگا، اس طرح کہ وہ تو کام ایک ہی کسے مگر

اس فعل سے دوسرا فعل ظہور میں آئے، اس طرح افعال کی کثرت ہوتی جائے۔

اور ان تمام اقسام کا صرف مبدأ اول میں ہونا محال ہے کیونکہ اس کی ذات میں اختلاف نہیں ہے۔ نہ دلی ہے، نہ کثرت ہے، جیسا کہ توحید کے دلائل میں آگے بیان ہوگا، اور نہ وہاں مواد کا اختلاف ہے (اور یہ کلام مبدأ اول میں ہے جس کو مثلاً مادہ اولیٰ فرض کیا جائے) اور نہ وہاں اختلاف آلات ہے کیونکہ خدا نے تعالیٰ کے ساتھ اس کا ہم رتبہ کوئی وجود نہیں ہے (اور یہ کلام حدوث آلہ اولیٰ میں ہے) لہذا اس کے سوائے جو کچھ عالم میں اللہ تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے بطریق توسط ہی صادر ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عالم میں ایک چیز کی مفردات سے مرکب نہیں ہو سکتی، بلکہ تمام موجودات اکائیاں یا مفردات ہی ہوتے ہیں، اور ہر اکائی دوسری اپنی مافوق اکائی کے لیے معلول ہے اور اس کے ماتحت اکائی کی علت ہے، یہاں کہ سلسلہ اس معلول تک آٹھیرتا ہے جس کا پھر کوئی معلول نہیں، جیسا کہ اس کے برعکس صورت میں سلسلہ علت چلے گا، اور آخری علت بے علت ہوگی، حالانکہ ایسا نہیں ہے، جسم ان کے پاس مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے صورت اور ہستی لے، ان دونوں کے اجتماع سے ایک چیز بنتی ہے، اور انسان مرکب ہے جسم اور روح سے، مگر ایک وجود دوسرے سے وابستہ نہیں ہے۔ بلکہ دونوں کا وجود ایک دوسری ہی علت سے وابستہ ہوتا ہے، اور آسمان بھی ان کے نزدیک ایسا ہی ہے، وہ ایک ذی روح جسم ہے جس کی شوح نہ تو جسم سے حادث ہوئی ہے اور نہ جسم روح سے، بلکہ دونوں بھی ایک دوسری ہی علت سے صادر ہوئے ہیں، پھر یہ مرکبات کیسے وجود میں آئے؟ آیا ایک ہی علت سے؟ پھر سوال ترکیب علت کی طرف پیشا ہے، یہاں تک کہ (برائے ضرورت عقلی) مرکب اور بسیط تک جا پہنچتا ہے۔ کیونکہ مبدأ اول تو بسیط ہے، اور مبدأ آخر میں ترکیب ہے، اس سے تو یہ تصور ہوتا ہے کہ مرکب اور بسیط کا التقا ہوا ہے جب یہ ثابت ہوتا ہے تو پھر ان کا یہ قول باطل ہو جاتا ہے کہ "ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے"

اگر کہا جائے کہ: جب ہمارا مذہب سمجھ لیا جائے تو اس کا لرفع ہو جائے گا، کیونکہ موجودات
کی تقسیم دو قسموں میں ہوتی ہے۔ وہ جو کسی محل میں استقرار پاتے ہیں، جیسے اعراض و محسوسات
اور وہ جن کے لیے محل ضروری نہیں۔ آخر الذکر کی پھر دو قسمیں ہیں۔ وہ جو اپنے غیر کے لیے
محل ہوتے ہیں جیسے اجسام وہ جن کے لیے کوئی محل نہیں، وہ موجودات جو ہر قائمہ بالذات
کہلاتے ہیں، ان کی تقسیم بھی دو میں ہوتی ہے۔ وہ جو اجسام پر اثر کرتے ہیں، ان کو ہم
ارواح کہتے ہیں۔ وہ جو اجسام پر اثر نہیں کر سکتے بلکہ ارواح پر کرتے ہیں، انہیں ہم
عقول مجردہ کہتے ہیں۔

وہ موجودات جو کسی محل ہی میں استقرار پاسکتے ہیں، جیسے اعراض، تو وہ حادث
ہیں، ان کے لیے حادث علیتیں بھی ہیں جو ایک مبداء کی طرف منتہی ہوتی ہیں، جو ایک
صورت سے حادث ہے، اور ایک صورت سے دائم، وہ ہے ”حرکت دوریہ“ اور اس
میں کوئی بحث نہیں ہے، البتہ بحث جس چیز میں ہے وہ ہیں اصول قائمہ بالذات جن کے
لیے کوئی محل نہیں۔ اور وہ تین ہیں، اجسام، یہ سب میں ادنیٰ ہیں۔ عقول مجردہ، یہ وہ
ہیں جن سے اجسام کا تعلق نہیں ہوتا نہ بحیثیت فعل نہ بحیثیت انطباع، یہ سب میں اعلیٰ کیا
ارواح، ان کا درمیانی مرتبہ ہے، انہی سے اجسام کو ایک نوع کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ ہے
تاثیر اور فعل کا تعلق، شرف کے لحاظ سے یہ قسم متوسط ہے۔ کیونکہ یہ عقول سے متاثر ہوتی
ہیں۔ اور اجسام پر اثر کرتی ہیں۔

اجسام کی تعداد دس ہے: نو آسمان، دس ارض، وہ مادہ کہلاتا ہے جو مقمر فلک
قمر کا حاشیہ ہوتا ہے۔ اور یہ نو آسمان جاندار جہتے ہیں ان کو جسم اور روح ہوتی ہے
وجودی حیثیت سے ان کی حسب ذیل ترتیب ہے:

مبدأ اول سے اپنے وجود میں عقل اول نے فیضان پایا، اور وہ موجود قائم بالذات
ہے، نہ تو جسم ہے اور نہ جسم میں منطبع ہوتی ہے، اپنی ذات کو جانتی ہے، اپنے مبداء کو بھی
جانتی ہے، اس کا نام ہم عقل اول رکھتے ہیں، (اور نام رکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے)
چاہو تو اسے فرشتہ کہہ لو یا عقل کہہ لو یا جو چاہو کہو، اس کے وجود سے پھر تین چیزیں لازمی

طوری پھوٹی ہیں: ^۱عقل، ^۲روح فلک اقصیٰ، (یعنی نواں آسمان) اور جرم فلک اقصیٰ۔
 پھر عقل ثانی سے عقل ثالث، اور روح فلک کو اکب اور جرم فلک کو اکب پھوٹتے ہیں،
 پھر عقل ثالث سے عقل رابع اور روح فلک زحل، اور جرم فلک زحل، پھر عقل رابع
 سے عقل خامس، اور روح فلک مشتری اور جرم فلک مشتری، اسی طرح چلتے چلتے آخری
 عقل سے، سمولی عقل، اور روح فلک قمر اور جرم فلک قمر پھوٹتے ہیں۔ آخری عقل
 کا نام ہے "عقل فعال"، اس سے فلک قمر کا حاشیہ پھوٹتا ہے، یہ حاشیہ ایک مادہ ہوتا
 ہے، جو عقل فعال اور طبائع فلک سے کون و فساد قبول کر سکتا ہے۔

اور مادے، حرکات کو اکب کی سبب مختلف قسم کے امتزاج حاصل کرتے رہتے ہیں
 اسی سے معدنیات و نباتات و حیوانات کا ظہور ہوتا ہے۔

یہ کوئی ضروری نہیں کہ عقل سے عقل لائق ہی طور پر پھوٹی چلی جائے، کیونکہ یہ
 عقول مختلف الانوع ہیں، جو چیز کہ ایک کے لیے ثابت ہو دوسرے کے لیے لازمی نہیں۔
 اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ مبداء اول کے بعد عقول دنس ہیں، اور افلاک نو۔

اور ان مبادی شریفہ کا مجموعہ (مبداء اول کے بعد) انیس ہوتا ہے۔ اور اس سے
 جو حاصل ہوتا ہے وہ یہ کہ عقول اول میں سے ہر عقل کے تحت تین چیزیں ہوتی ہیں،
 عقل، روح فلک، جرم فلک، تو ضروری ہے کہ اس کے مبداء میں لامحالہ تثلیث ہو، اول
 معلول اول میں تو کثرت کا تصور نہیں ہو سکتا، سوائے ایک صورت کے، وہ یہ کہ وہ
 اپنے مبداء کو جانتا ہے، اور اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اور وہ باعتبار اپنی ذات کے
 ممکن الوجود ہے، کیونکہ اس کے وجود کا وجوب اس کے غیر کے ساتھ ہے نہ کہ اس کی اپنی
 ذات کے ساتھ، اور یہ تین مختلف معانی ہوتے، اور معلومات ثلاثہ میں سے اشرف
 جو ہیں ان کو ان معانی میں سے اشرف ہی کی جانب منسوب ہونا چاہئے، اس لیے اس
 سے عقل کا صدور ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنے مبداء کو پہچانتی ہے، اور اسی سے
 روح فلک صادر ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات کو پہچانتی ہے اور اسی سے
 جرم فلک صادر ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔

یہاں لازمی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ معلول اول میں پھر یہ تثلیث کیسے پیدا ہوئی
حالانکہ اس کا مبدا تو ایک ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ مبدا اول سے ایک کے سوا کچھ صادر نہیں
ہوا، یعنی وہ ذات عقل جو اپنے آپ کو پہچانتی ہے، اور مبدا اول کے لئے۔۔۔۔۔
یہ ضرورت لازم ہے۔ من جہت مبدا نہیں، کیونکہ عقل مبدا تو اپنی ذات میں ممکن الوجود
ہے، اور اس کے لیے مبدا اول سے امکان نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو اپنی ذات کے لیے ہے،
اور ہم ایک سے ایک ہی کا صدور بعید از قیاس نہیں سمجھتے، اور ذات معلول کے لیے (من
جہت مبدا نہیں بلکہ خود اسی کی جہت سے) امور ضروریہ لازم ہوتے ہیں۔ چاہے اضافی
ہوں یا غیر اضافی، اور اسی کے سبب سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اور اسی سے کثرت کے
وجود میں آنے کے لیے مبدا بنتا ہے، اور یہ اسی صورت پر ممکن ہے کہ مرکب کا بسیط
کے ساتھ التقا ہو جائے۔ کیونکہ التقا ضروری بھی ہے، اور اس کے بغیر گریز نہیں۔ اور
وہی ہے جس پر حکم لگایا جاتا ہے، یہ ہے فلسفیوں کے مذہب کا خلاصہ۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ :- یہ جو کچھ بھی تم نے ذکر کیا ہے محض تحکلات یا ظنیات ہیں،
سچ تو یہ ہے کہ یہ ظلمات فوق ظلمات ہیں۔ اگر کوئی اس قسم کا خواب بیان کرے تو ایسے
خواب کو اس کے سوء مزاج سے منسوب کیا جائے گا۔ اس قسم کے ظنون فاسدہ کو
سائنس کا درجہ دیا جانا تعجب انگیز ہے۔

ان پر اعتراض تو بے شمار طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ مگر ہم چند ہی وجوہ ذیل میں
درج کرتے ہیں :-

پہلا اعتراض یہ ہے کہ :- تم جو دعویٰ کرتے ہو کہ معانی کثرت میں سے کوئی ایک
معلول اول میں ممکن الوجود ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ اس کا ممکن الوجود ہونا، عین وجود

ہے یا غیر وجود؟ اگر کہو کہ عین وجود ہی تو اس سے کثرت نہیں پیدا ہو سکتی، اگر کہو غیر وجود تو تم یہ کیوں نہیں کہتے کہ
مبدا اول میں کثرت ہی، کیونکہ وہ موجود ہی، اور اسکے باوجود واجب الوجود بھی ہی، لہذا وجوب وجود غیر نفس
وجود ہی، اور اسی لئے اس کثرت کی وجہ سے مختلفات کا صدور اس جائز ہی، اگر کہو کہ وجوب جو کہ معنی سو امر وجود

کچھ نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ امکان وجود کے معنی سوائے وجود کے کچھ نہیں ہیں، پھر اگر تم کہو کہ، اس کا موجود ہونا جانا سکتا ہے، البتہ اس کا ممکن ہونا جو اس کا غیر ہے جانا نہیں جاسکتا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا ہی واجب الوجود کا حال ہے کہ اس کے وجود کا جانا جانا ممکن ہے، البتہ اس کے وجوب کا پہچانا جانا ممکن نہیں، (الا اس کے کہ دوسری دلیل قائم کی جائے) اس وقت وہ اس کا غیر ہوگا، اور بالکل وجود امر عام ہے، جو واجب اور ممکن میں منقسم ہوتا ہے، اگر کسی ایک قسم کا تفصل زائد علی العام ہوگا تو دوسری قسم کا تفصل بھی ایسا ہی ہوگا کوئی فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ امکان وجود تو اس کے لیے اس کی ذات سے ہوتا ہے، البتہ اس کا وجود اس کے غیر سے ہوتا ہے، تو جو چیز کہ اس کے لیے اس کی ذات سے ہو، اور جو اس کے غیر سے ہو، دونوں ایک کیسے ہوں گے؟

تو ہم پوچھتے ہیں کہ: پھر وجوب وجود عین وجود کیسے ہوتا ہے؟ ممکن ہے کہ وجوب وجود کی نفی کی جا کر وجود کو ثابت کیا جائے، مطلقاً حقیقی وجود کے لیے وقت واحد میں کسی شے کی نفی اور اس کا اثبات دونوں ممکن نہیں کیونکہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ وہ موجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، یا واجب الوجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، البتہ یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ موجود ہے مگر واجب الوجود نہیں ہے، جیسا کہ یہ کہنا بھی ممکن ہے، کہ وہ موجود ہے مگر ممکن الوجود نہیں ہے۔ اس طریقے سے البتہ وحدت پہچانی جاسکتی ہے، پہلے طریقے سے نہیں پہچانی جاسکتی، اگر جیسا کہ فلاسفہ کا دعویٰ ہے یہ صحیح ہے کہ امکان وجود وجود ممکن کے سوا کوئی شے ہے۔ معلواں اول کو جو اپنے مبدا کا علم ہوتا ہے کیا وہ اس کے اپنے وجود کا عین ہے اور اس کے اپنے علم کا عین ہے یا ان دونوں کا غیر؟ اگر کہو کہ عین ہے تو اس کی ذات میں کثرت نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے کہ اس کی ذات ہی کی تعبیر کثرت سے کی جائے، اگر اس کا غیر کہو، تو یہ کثرت مبدا اول میں موجود ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اپنے غیر کو بھی، اگر دعویٰ کرتے ہو کہ اس کا اپنی ذات کو پہچانتا ہی اس کی عین ذات ہے، اور جو چیز کہ یہ نہیں جانتی کہ وہ اپنے

غیر کے لیے مبداء ہے تو وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جان سکتی، کیونکہ عقل معقول کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، لہذا وہ اپنی ذات ہی کی طرف منسوب ہوگی، تو ہم کہتے ہیں کہ معلول کا اپنی ذات کو جانتا ہی اس کی عین ذات ہے، کیونکہ وہ اپنے وجود میں عقل ہے، اس لیے اپنی ذات کو جانتی ہے، اور عقل، عاقل اور معقول، یہاں سب ایک ہیں، تو جب اس کا اپنی ذات کو جانتا ہی عین ذات ہے تو اپنی ذات کو بحیثیت معلول علت کے جانتا چاہئے، چونکہ عقل و معقول دونوں ایک ہیں، لہذا ان کی تحلیل ذات میں ہو سکتی ہے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ یا تو کثرت کا وجود نہ ہو، اور اگر ہو تو یہ مبداء اول میں ہی پائی جائے گی، اور اسی سے مختلفات صادر ہوں گے، اگر وحدانیت کثرت کی اس نوع سے نائل ہو جاتی ہے تو بہر صورت ہمیں وحدانیت کے دعوے کو ترک کرنا چاہئے۔ اگر کہا جائے کہ مبداء اول اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، اور اس کا اپنی ذات کو جانتا ہی عین ذات ہے تو عقل، عاقل اور معقول، ایک ہو گئے اور مبداء اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا۔

تو اس کا جواب دو طریقوں سے دیا جائے گا :-

ایک یہ کہ یہ وہ مذہب ہے جس کے بنی بر فساد ہونے کی ایک علامت یہ ہے کہ ابن سینا جیسا حکیم اور دوسرے محققین نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مبداء اول اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اس فیضان کا مبداء ہے جس کا افاحہ دوسروں پر ہوتا ہے تو تمام موجودات کو بھی بشمول اس کی پوری انواع کے، عقل کی کے ساتھ، نہ کہ جزئی کے ساتھ، جانتا ہے، ابن سینا وغیرہ اس دعوے کو بھی لغو سمجھتے ہیں کہ مبداء اول سے ایک ہی عقل کے سوا کچھ صادر نہیں ہوتا، پھر جو چیز کہ اس سے صادر ہوتی ہے اس کا بھی اس کو علم نہیں ہوتا، پھر اس کا معلول عقل ہے جس سے عقل، نفس، فلک اور جرم فلک کا فیضان ہوتا ہے، اور وہ اپنی ذات اور تینوں معلولوں کو جانتی ہے، اور اپنی علت و مبداء کو بھی جانتی ہے، اب معلول، علت سے اشرف ہو جاتا ہے، کیونکہ علت سے تو سوائے ایک کے کچھ فیضان نہیں ہوتا، اور اس سے تین چیزیں

کافیضان ہوتا ہے، اور اول تو اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا اور یہ اپنی ذات کو جانتی ہے، اور نفس مبداً اول کو جانتی ہے، اور نفس معلولات کو جانتی ہے۔ بھلا کون اللہ تعالیٰ کے لیے اس رتبے کو پسند کرے گا، جو اس کو تمام موجودات سے بھی حقیر کر دیتا ہے؟ ان موجودات سے جو اپنے آپ کو بھی جانتے ہیں اور دوسرے کو بھی جانتے ہیں؟ کیونکہ جو حقیر کہ اپنے آپ کو بھی جانتی ہو اور دوسرے کو بھی، اس سے بلند رتبہ ہوگی جو صرف اپنے آپ کو جان سکتی ہے۔ دوسرے کو نہیں۔ عقل کی اس گہرائی میں غوطہ زنی کی وجہ سے انھیں خبر بھی نہیں ہو رہی ہے کہ وہ کس کی شان میں عظمت و مہابت کی کمی کو گوارا کر رہے ہیں، یہ کج فہم اللہ تعالیٰ کو بھی ایک جسد بے روح کی طرح بے شعور سمجھ رہے ہیں، جسے یہ تک معلوم نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے، ہاں اپنی مہربانی سے اتنا فرق ضرور کرتے ہیں کہ بے جان لاش کو تو کچھ بھی نہیں معلوم مگر اللہ تعالیٰ کو صرف اپنی ذات کا تو علم ہوتا ہے مگر واقعہ کیا ہے بقول اکبر الہ آبادی

دلیل خود میں سے کہہ رہی ہے کہ تم مسلم مگر خدا کیا؟

دل اس کے عاشق سے کہہ رہا ہے کہ اس کے ہوتے یہ ماسوا کیا؟ ایسے ہی گم کردہ راہوں کی شان میں خدائے تعالیٰ قرآن شریف میں طنزاً فرماتا ہے: ”مَا أَشْهَدُكُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ“ یہ خدائے تعالیٰ کے بارے میں اُنکل پچھ باتیں کرتے ہیں، اور قیاسات کے بے لگام گھوڑے دوڑاتے ہیں، محض اس احمقانہ تخیل کی بنا پر کہ اس کے امور ربوبیت کی کنہ پر یہ کمزور عقل انسانی فتح پاسکتی ہے، انھیں اپنی عقلوں پر غرور ہے محض اس خوش فہمی کی بنا پر کہ اس غلط طریقے سے انبیاء علیہم السلام کی اطاعت کے فرض سے (جو قانونِ قدرت ہی کی اطاعت کا نام ہے اور جو سعادتِ انسانی کی ذمہ دار ہے) انسان کو چھٹی مل سکتی ہے، اور اسی لیے وہ ایسی باتیں کر رہے ہیں جن کو اگر خواب کی باتیں بھی کہا جائے تو سن کر ہنسی آجائے۔ دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ جو شخص یہ گمان رکھتا ہے کہ اول (یعنی مبداً اول) اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو وہ ازہم کثرت سے تو پرہیز کرتا ہے کیونکہ اگر وہ

یہ کہتا ہے کہ وہ دوسرے کو بھی جانتا ہے تو یہ لازم آئے گا کہ اس کی عقل اس کی غیر ہے، جو اس کی اپنی عقل کے سوا کسے ہے، اور یہ بات معلول اول کے لیے لازمی ہے، پھر تو معلول اول کو بھی چاہئے کہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہ جانے، کیونکہ اگر اس نے مبداء اول کو جان لیا یا اس کے سوا کچھ اور بھی، تو یہ تعقل اس کی ذات کے علاوہ ہو جائے گا، اور یہ تعقل ایک علت کا محتاج ہو گا جو اس کی ذات کی علت کے علاوہ ہوگی، حالانکہ اس کی ذات کی علت کے سوا کوئی اور علت نہیں جو مبداء اول ہے، لہذا چاہئے کہ معلول اول سواے اپنی ذات کے کچھ نہ جانے، اس طرح وہ کثرت جو اس صورت سے پیدا ہو سکتی ہے باطل ہو جاتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب معلول اول موجود ہو گیا اور اس نے اپنی ذات کو پہچان لیا تو لازم ہوا کہ وہ اپنے مبداء اول کو بھی پہچان لے، تو ہم جواباً دریافت کریں گے کہ یہ وجہ کسی علت کی وجہ سے لازم ہوا یا بغیر کسی علت کے ہو گیا؟ اگر کہو کہ وجہ علت، تو مبداء اول کے سوا کسے تو کوئی علت نہیں، اور وہ ایک ہے، یہ تو تصور نہیں ہو سکتا کہ اس سے ایک سے زیادہ صادر ہو، اور جو کچھ صادر ہو چکا ہے وہ ذات معلول ہی ہے، پھر دوسری عقل اس سے کیسے صادر ہوئی؟ اور اگر بغیر علت کے لازم ہوا ہے تو وجود اول کے لیے بھی موجودات کثیرہ بلا علت لازم ہوتا چاہئے۔ کثرت تو اس سے لازم نہیں ہو سکتی اگر کثرت کی یہ توجیہ رد کر دی جائے، اس وجہ سے کہ واجب الوجود تو ایک کے سوا کسے ہو نہیں سکتا، اور ایک پر جو زائد ہے وہ ممکن ہے، اور ممکن محتاج علت ہے، یہی بات معلول اول کے متعلق بھی کہی جائے گی۔ اگر معلول اول کا علم بذاتہ واجب الوجود ہے تو اس سے ان کے قول کا بطلان لازم آئے گا کہ واجب الوجود تو صرف ایک ہی ہوتا ہے، اور اگر یہ ممکن ہے تو اس کے لیے علت کا ہونا ضروری ہوا، اور جس کی علت نہ ہو اس کا وجود سمجھ میں نہیں آ سکتا، اور ظاہر ہے کہ ایسا علم معلول اول کے لیے لازم نہیں ہو سکتا، لہذا امکان وجود ہر معلول کے لیے ضروری ہوا، رہا معلول کا عالم بعلت ہونا تو یہ اس کے وجود ذات میں ضروری نہیں، جیسا کہ علت کا عالم یہ معلول ہونا اس کے

وجود ذات میں ضروری نہیں، بلکہ معلول کے ساتھ علم کا لازم ہونا علت کے ساتھ علم کے لازم ہونے سے زیادہ ظاہر ہے۔

تو ظاہر ہوا کہ مبدأ اول کے ساتھ معلول اول کے علم سے کثرت کا حاصل ہونا محال ہے، کیونکہ اس کی توجہ کے لیے کوئی مبدأ نہیں ہے، اور وہ ذات معلول کے وجود کے لیے لازم نہیں ہے، یہ ایسی پیچیدگی ہے جس کو فلسفی سلجھا نہیں سکتا۔

تیسرا اعتراض — معلول اول کا اپنی ذات کو جانتا خود اس کی عین ذات ہے یا غیر ذات؟ اگر کہو کہ عین ذات ہے تو وہ محال ہے، کیونکہ علم اور معلوم ایک نہیں ہو سکتے، اگر کہو کہ غیر ذات، تو ایسا ہی مبدأ اول میں بھی ہونا چاہیے اور اس سے جو کثرت پیدا ہوگی وہ ترجیح ہوگی نہ کہ تثلیث، جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ (۱) اس کی ذات ہے (۲) وہ اپنی ذات کو جانتا ہے (۳) اپنے مبدأ کو جانتا ہے (۴) اور بذات ممکن الوجود ہے بلکہ اور یہ زیادہ کہا جانا ممکن ہے کہ وہ واجب الوجود غیر ہے۔ لہذا تھمیں ظاہر ہو گئی جو کثرت کی توجہ کے لیے ضروری ہوئی۔ اس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان فلسفیوں کی فکر کس قدر باطل ہے۔

چوتھا اعتراض — کثرت کی توجہ کے لیے معلول اول میں تثلیث کافی نہیں ہو سکتی، کیونکہ ان کے نزدیک آسمان اول کا جرم مبدأ اول کی ذات سے لازم ہوا ہے۔ لیکن اس میں تین صورتوں سے ترکیب واقع ہوئی ہے: اول یہ کہ وہ صورت وہیولی سے مرکب ہے۔ جیسا کہ ان کے پاس ہر جسم اسی طرح مرکب ہوتا ہے۔ تو ان میں سے ہر ایک کے لیے جدا مبدأ کا ہونا ضروری ہوا، کیونکہ صورت وہیولی کی مختلف ہوتی ہے، اور ان کے مذہب کے لحاظ سے ان میں سے ایک دوسرے کی اس طرح مستقل علت نہیں ہو سکتی کہ کسی اور زائد علت کی ضرورت نہ ہو،

دوسرے یہ کہ جرم اقصیٰ، کبر کی مخصوص حد اور تمام مقادیر میں سے اسی مقدار کے ساتھ خصوصیت کے اعتبار سے اپنے وجود ذات پر زائد ہے، اگر اس کی ذات کا موجودہ مقدار سے چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن ہے تو اس مقدار کے مخصوص کا ہونا ضروری ہے،

جو معنی بسیط پر زائد ہو، جو اس کے وجود کو ایجاب کرنے والا ہو، مگر فلک اول کے جسم کا وجود عقل کی طرح نہیں کیونکہ عقل تو وجود محض ہے کہ بمقابلہ دوسرے مقادیر کے کسی مقدار سے خصوصیت نہیں رکھتی، لہذا یہ کہنا جائز ہے کہ ”عقل سوائے علت بسیط کے کسی چیز کی محتاج نہیں ہے۔“

اگر کہا جائے کہ اس مخصوص مقدار کا سبب یہ ہے کہ اگر وہ موجودہ مقدار سے بڑا ہوتا تو نظام کلی کی ضروریات سے زیادہ ہوتا، اگر چھوٹا ہوتا تو نظام مقصود کے لیے صلاحیت نہیں رکھتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کیا جہت نظام کا تعین وجود نظام کے لیے کافی ہے؟ یا کسی علت کا محتاج ہے؟ اگر کافی ہے تو تم علتوں کے وضع کرنے سے مستغنی ہو، لہذا یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ انہی موجودات کے اندر نظام کا وجود ہے اور بلا علت زائدہ کے ان موجودات کا مقتضی ہے، اور اگر یہ کافی نہیں ہے بلکہ علت کا محتاج ہے تو یہ بھی مقادیر کے اختصاص کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ علت ترکیب کا بھی محتاج ہے۔

تیسرے یہ کہ فلک اقصیٰ دو نقطوں میں منقسم ہوتا ہے، جو دونوں قطبین ہیں، اور وہ دونوں ثابت الوضع ہیں، اپنی وضع سے ہٹ نہیں سکتے، حالانکہ منطقہ کے دوسرے اجزاء جیسے ہیں تو یہ بات دو حال سے خالی نہیں:

یا تو فلک اقصیٰ کے سارے اجزاء متماثل ہیں، تو اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام نقاط میں سے دو نقطوں کا تعین قطب ہونے کے لیے کیوں لازم ہوا؟ یا ان کے اجزاء مختلف ہیں، ان میں سے بعض میں ایسے خواص پائے جاتے ہیں جو بعض میں نہیں، تو ان اختلافات کا مبداء کیا ہے؟ حالانکہ جرم اقصیٰ سوائے معنی واحد بسیط کے اور کسی طرف سے صادر نہیں ہوا، اور بسیط کا موجب، بسیط کے سوائے کچھ نہیں ہو سکتا، شکل میں لیا جائے تو حلال گرتی ہے، معنی میں لیا جائے تو وہ خواص متمیزہ سے خالی ہے، یہ بیچ بھی ایسا ہے جس سے فلسفی نکل نہیں سکتا۔

اگر کہا جائے کہ شاید مغلول اول میں کثرت کی کچھ انواع ضروری ہیں، گو جہت

مبدأ اول سے نہ ہوں، ان میں سے ہم پر تین یا چار تو ظاہر ہوئی ہیں۔ باقی پر ہم مطلع نہیں ہوئے، ان کے وجود سے ہماری عدم اطلاع ہمیں شک میں نہ ڈالے کہ مبدأ کثرت۔ کثرت ہوتا ہے اور واحد سے کثیر کا صدور نہیں ہو سکتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ جب تم اس بات کو جائز رکھتے ہو تو پھر کہو کہ ”تمام موجودات اپنی کثرت کے ساتھ (جن کی تعداد ہزاروں تک پہنچ جاتی ہے) معلول اول ہی سے صادر ہوئے ہیں“ تو اس کی کیا ضرورت ہے کہ نفس فلک یا جرم فلک انقصیٰ ہی پر اتفاق کیا جائے بلکہ یہ بھی جائز قرار دیا جاسکتا ہے کہ جمیع نفوس انسانیہ و فلکیہ اور جمیع اجسام ارضیہ و سماویہ مع اپنی انواع کثیرہ لازمہ کے (جن پر تم اطلاع بھی نہ پائے ہو) اسی سے صادر ہوئے ہیں، لہذا اس صورت میں معلول اول سے استغنا ہو جاتا ہے۔

پھر اسی اعتبار سے علت اولیٰ سے بھی استغنا ہو جاتا ہے اس سے تو کہ کثرت کو جائز رکھا جائے تو کہا جائے گا کہ کثرت بغیر علت کے لازم آتی ہے۔ باوجودیکہ وہ معلول اول کے وجود میں ضروری نہیں، جائز ہوگا کہ اس کو علت اولیٰ کے ساتھ مقدر کیا جائے، اور اس کا وجود تو بغیر علت کے ہوگا، اور کہا جائے گا کہ کثرت لازم ہے، گو اس کے اعداد کا علم نہ ہو، اور جب کبھی اس کے وجود کا تصور محلول اول کے ساتھ بلا علت کے ہوگا تو محلول ثانی کے ساتھ بھی بلا علت ہی ہوگا، بلکہ ہمارے لفظ ”ساتھ“ ہی کے کوئی معنی نہ ہوں گے، کیونکہ دونوں میں زمانی و مکانی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، وہ دونوں مکانی و زمانی اعتبار سے متحد ہیں، لہذا وجود کا بلا علت ہونا جائز ہوگا، ان میں سے کسی ایک کو بھی اسکی طرف مضاف کرنا کوئی خاص وجہ نہیں۔ اگر کہا جائے کہ اشیاء کی اتنی کثرت ہو گئی ہے کہ وہ ہزاروں سے بھی متجاوز ہو گئیں، اور یہ بعید از قیاس ہوگا کہ محلول اول میں اس حد تک کثرت پہنچ جائے، لہذا واسطہ کا ماننا ضروری ہوا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ بعید از قیاس کہنا تو ایک قسم کی شکل بچو کی سی بات ہے، مقولات میں اس پر کوئی فیصلہ صادر نہیں کیا جاسکتا، الا اس کے قطعی طور پر محال کہا جاوے، تو ہم کہیں گے کہ محال ہونے کی وجہ کیا ہے؟ کون امر اس کے لیے مانع ہے؟ ایک سے زیادہ

صدور میں کون سی حد فاصل ہے اس لیے ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ معلول اول ہی سے (جہت علت سے نہیں) ایک ہو یا دو ہو یا تین ہو انواع کا صدور جائز ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ چار اور پانچ کے لیے کون سا امر مانع ہے، اسی طرح ہزاروں تک بھی چلے جائے بلکہ کسی خاص مقدار کے تعین کی ضرورت ہی کیا ہے، بس ایک کے تعین کا عدم لزوم کافی ہے، یہ بھی ایک دلیل قاطع ہے۔

نیز ہم کہتے ہیں کہ معلول ثانی کے بارے میں توضیحات کے لحاظ سے بھی آپ کا دعوے باطل ہے، کیونکہ (یہ بتایا جاتا ہے کہ) اس سے فلک کو اکب کا صدور ہوا ہے، اور اس میں وہ کو اکب (تارے) ہیں جو شمار میں بارہ سو سے زیادہ مشہور ہیں، وہ حجم، شکل، وضع، رنگ، تاثیر سعادت و نحوست کے لحاظ سے آپس میں مختلف ہیں، بعض دُنبہ کی صورت کے ہیں، بعض بیل کی، اور بعض شیر کی، اور بعض انسان کی شکل کے۔ ان کی تاثیرات عالم سفلی کے ایک ہی محل میں مختلف ہوتی ہیں، چاہے تبرید و تسخین کی قسم سے ہوں یا سعادت و نحوست کی قسم سے، اور ان کی ذاتی مقداریں بھی مختلف ہیں۔ لہذا یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ باوجود اس اختلاف کے سب ایک ہی نوع کی ہیں، کیونکہ اگر یہ جائز رکھا جائے تو یہ کہنا بھی جائز ہو گا کہ تمام اجسام عالم بلحاظ جسمیت ایک ہی نوع کے ہیں، اس لیے ان کے لیے ایک ہی علت کافی ہے، اگر ان کی صفات و خواہر اور طبائع کا اختلاف ان کے اختلاف کی دلیل ہے تو اسی طرح کو اکب بھی الاحوال مختلف ہیں اور ہر ایک اپنی صورت کے لیے ایک علت کا محتاج ہے اور ہیولی کے لیے ایک اور علت کا، اور اپنی خاصیت تبرید و تسخین یا سعد و نحس کے لیے ایک اور علت کا اور اپنے موضع کی تخصیص کے لیے ایک اور علت کا، نیز ان کو مختلف چار پالیوں اور جانوروں کی شکل میں ڈھلنے کے لیے وہ ایک اور علت کا محتاج ہے۔ پھر جب یہ کثرت اگر معلول ثانی میں مقبول سمجھی جاسکتی ہے تو معلول اول میں بھی سمجھی جائے گی، اسی طرح علت اولیٰ سے استعنا واقع ہو جائے گا۔

پانچواں اعتراض: ہم کہتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے لیے آپ کے ان حکمانہ اصول و مفروضات کو ہم تسلیم کئے لیتے ہیں، تو بھی آپ کو اپنے اس قول سے شرمندہ ہونا چاہیے کہ

معتدل اول کا ممکن الوجود ہونا، اس سے فلک اقصیٰ کے جرم و عقل و نفس کے وجود کا مقتضی ہے، پھر اس سے نفس فلک کا وجود مقتضی ہے، اور اس کی عقل اول سے عقل فلک کا وجود مقتضی ہے، تو بتائیے ایسا کہنے والے اور یہ کہنے والے کے قول میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ اس میں انسان کے وجود ہی کا پتہ نہیں ہے۔ حالانکہ وہ تو ایسا ممکن الوجود ہے جو اپنے آپ کو جانتا ہے، اور اپنے بنانے والے کو بھی جانتا ہے، اور ممکن الوجود سے صرف وجود فلک ہی کا معنی لیا جا رہا ہے۔ اس لیے پوچھا جاسکتا ہے کہ اس کے ممکن الوجود ہونے اور فلک کے وجود کے درمیان بتائیے کیا فرق ہے؟ اور یہ وہ حضرت انسان ہیں جن کے وجود کے ساتھ یہ دو چیزیں بھی لگی ہوئی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو جانتے ہیں اور اپنے صالح کو بھی جانتے ہیں، حالانکہ یہ حقیقت آپ کے پاس آسمان کے لیے تو ثابت ہے مگر حضرت انسان کے لیے مضحکہ خیز ہے۔ پس جبکہ امکان وجود ایک ایسا قضیہ ہے جو ذات ممکن کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے (وہ ذات ممکن چاہے انسان ہو یا فرشتہ ہو یا آسمان ہو) تو ہم نہیں سمجھ سکتے کہ کوئی سادہ لوح کیسے ان عقلی تجزیوں سے شعور حاصل کر سکتا ہے چہ جائیکہ ایک مفکر جو اپنے زعم میں بال کی کھال نکالنے کے لیے آمادہ ہو (مطلب یہ کہ کس طرح علمی دنیا میں انھیں اعتبار کی سند مل سکتی ہے)۔ اگر کوئی کہے کہ جب تم نے فلسفیوں کو مذہب باطل کر دیا تو پھر تم خود کیا کہتے ہو؟ کیا تم یہ دعویٰ کرتے ہو کہ ایک چیز سے ہر حالت میں دو چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، تو یہ ایک قسم کا عقلی مکابرہ ہو گا، یا اگر کہتے ہو کہ مبداء اول میں کثرت ہے تو پھر تم توحید کو جھوٹا کہتے ہو، یا اگر کہتے ہو کہ عالم میں کثرت نہیں ہے تو مشاہدات کا انکار کر رہے ہو، یا اگر کہتے ہو کہ یہ کثرت وسائط سے حاصل ہوئی ہے تو پھر تم فلسفہ کے مسلمات کے اعتراف پر مجبور ہو رہے ہو۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس کتاب میں ہم کسی قسم کی ایجابی یا تعمیری بحث درج نہیں کر رہے ہیں، صرف ہم فلسفہ کے دعوؤں کو منہدم کر رہے ہیں، اور اس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، تاہم ہم اتنا کہتے ہیں کہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ایک سے دوئی کا صدور عقلی مکابرہ ہے یا یہ کہ صفات قدیمہ ازلیہ کے ساتھ مبداء کا اتصاف مناقض توحید ہے تو اس کے دونوں دعوے باطل ہیں اور ان پر کوئی عقلی دلیل نہیں ملتی، کیونکہ ایک سے دوئی کے صدور پر محال

ہونے کی کوئی عقلی توجیہ نہیں کی جاسکتی، جیسا کہ ایک شخص کے دو محل میں ہونے کے محال ہونے کی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ بہر حال یہ ضرورت یا بالنظر اس کا اعتراف نہیں کیا جاسکتا، اور اس اقرار میں کون امر مانع ہے کہ مبدا اول صاحب علم، صاحب ارادہ اور صاحب قدرت ہے، جو چاہے کر سکتا ہے، جو چاہے فیصلہ کر سکتا ہے، مختلف یا ہم جنس چیزیں پیدا کر سکتا ہے، جیسا وہ چاہے اور جس بنیاد پر وہ چاہے اس کا محال ہونا یہ ضرورت ہو سکتا ہے نہ بالنظر اور جب ان کے متعلق انبیاء نے بھی شہادت دی ہے (جن کی تائید معجزات سے ہوئی ہے) تو اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔ یہی یہ بحث کہ افعال، اللہ کے ارادے سے کیسے صادر ہوتے ہیں تو یہ فیصلہ سی باتیں ہیں جن کا کوئی عملی نتیجہ نہیں نکل سکتا (بقول علامہ اقبالؒ)

خرد و اولوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے

کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری ابتدا کیا ہے

جو لوگ ایسی باتوں کی خواہ مخواہ کھوج میں لگ کر انہیں علمی اصول سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں پھر انہیں ہر پھر کر وہی معمولی اول ہاتھ آتا ہے، پھر یہ کہ وہ ممکن الوجود ہے، اس سے آسمان پیدا ہوا وہ یہ جانتا ہے۔ پھر اس سے وہ پیدا ہوا۔ یہ تمام ایک قسم کی عقلی تعیشت ہیں (اکبر الہ آبادی فرماتے ہیں)

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں، ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سر اٹتا نہیں

ہاں اس قسم کی مبادیات کو ہمیں انبیاء علیہم السلام سے حاصل کرنا چاہئے۔ اور ان ہی کی تصدیق سکون بخش ہوتی ہے، عقل ان کو حل کرنے سے قاصر ہے۔ یہی کیفیت و کمیت و ماہیت کے بحثوں میں نہیں پڑنا چاہئے۔ یہ وہ فضا نہیں ہے جہاں طائر خرد بے تکان پرواز کرتا پھرے، اسی لیے صاحب شریعت بیضا (صلوات اللہ علیہ) نے ارشاد فرمایا ہے۔ تفکر و فی خلق اللہ ولا تفکر ذات اللہ یعنی اللہ کی مخلوق کے بارے میں غور کرو اللہ کی ذات کے بارے میں غور مت کرو۔

مسئلہ (۱۲۱)

وجودِ صالح پر استدلال سے فلاسفہ کے عجز کی بیان میں

ہم کہتے ہیں کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں :-

ایک فرقہ اہل حق کا ہے جو سمجھتا ہے کہ عالم حادث ہے، اور بضرورت ہمیں اس کا علم ہے کہ حادث اپنے آپ سے وجود میں نہیں آتا، اس لیے کسی صالح کا ہونا ضروری ہے اس بنا پر صالح عالم کے بارے میں ان کا عقیدہ معقول سمجھا جاتا ہے۔

دوسرا فرقہ دہریوں کا ہے جو سمجھتا ہے کہ عالم قدیم ہے، اسی حالت پر رہا ہے جیسا کہ وہ اب ہے وہ اس کے لیے کوئی صالح ضروری نہیں سمجھتے ان کا اعتقاد بھی سمجھ میں آسکتا ہے گو دلیل سے وہ باطل کیا جاسکتا ہے۔

البتہ فلاسفہ وہ لوگ ہیں جو عالم کو قدیم بھی سمجھتے ہیں پھر اس کے لیے صالح کا وجود بھی ثابت کرتے ہیں، تخیل کے ان متناقض بنیادوں پر اس کی تردید ضروری نہیں اگر کہا جائے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کا ایک صالح ہے تو ہم اس سے کوئی فاعل مختار مراد نہیں لیتے، جو اپنے ارادے سے عمل کرتا ہے (نہ کرنے کے بعد) جیسا کہ ہم مختلف کام کرنے والوں میں (مثل درزی، پارچہ باف یا مہار) اس کا مشاہدہ کرتے ہیں، بلکہ ہم اس سے تو علتِ عالم مراد لیتے ہیں، اور اس کا نام ”مبدأ اول“ رکھتے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اور وہ اپنے غیر کے وجود کی علت ہے، اس تاویل کی بنا پر ہم اگر اس کو صالح کا نام دیں تو ایسے موجود (جس کے وجود کی علت نہ ہو) کے ثبوت پر برہان قطعی قریب میں قیام کی جائے گی۔ پس ہم کہتے ہیں کہ ”موجوداتِ عالم کی یا تو کوئی علت ہوگی، یا کوئی علت نہ ہوگی، اگر علت ہوگی تو اس علت کی بھی پھر علت ہوگی یا کوئی علت نہ ہوگی، اور ایسا ہی سوال علت کی علت

کے بارے میں ہوگا، تو پھر یہ یا تو لامتناہی سلسلہ ہوگا جو محال ہے، یا کسی نقطہ پر اکرتا ہوگا، تو آخری علت اول کے لیے علت ہوگی جس کے وجود کی پھر کوئی علت نہ ہوگی، اسی کو ہم "مبدأ اول" کہیں گے، اگر عالم بنفسہ موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں تو مبدأ اول کا پتہ لگ چکا کیونکہ ایسے مبدأ سے ہماری مراد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایسا وجود ہے جس کی کوئی علت نہیں، لہذا اس کا وجود بضرورت عقلی ثابت ہو گیا۔ ہاں یہ روانہ ہوگا کہ مبدأ اول افلاک کو قرار دیا جائے، کیونکہ وہ متعدد ہیں، اور دلیل توحید اس بات سے مانع ہے، صفت مبدأ میں نظر کی بنا پر اس کا بطلان معلوم ہو سکتا ہے، اور یہ کہنا بھی جائز نہ ہوگا کہ مبدأ اول کوئی جسم ہے یا سورج ہے، یا اس کے سوا دوسرے اجرام فلکی، کیونکہ وہ تو جسم ہیں، اور جسم مرکب ہے صورت اور مویلی سے، اور مبدأ کا مرکب ہونا تو جائز نہیں ہو سکتا اور یہ بہ نظر ثانی معلوم ہو سکتا ہے۔

لہذا مقصود یہ ہے کہ ایسا موجود جس کے وجود کی کوئی علت نہ ہو بضرورت اتفاق ثابت ہے، البتہ اختلاف صفات کے بارے میں ہے اور اسی موجود سے ہم "مبدأ اول" مراد لیتے ہیں۔

اس کا جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ متعارف مذہب کے اصول سے تو اجسام عالم کا قدیم ہونا لازم ہے، اس طرح کہ ان کی کوئی علت نہیں، اور متعارف قول کہ نظر ثانی سے اس کا بطلان معلوم ہو سکتا ہے، تو مسئلہ توحید اور صفات الہیہ کے بیان میں قریب میں یہ بھی باطل کر دیا جاسکے گا۔

دوسرا جواب اسی مسئلہ سے مخصوص ہے وہ یہ کہ زیر بحث مفروضہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان موجودات کی علت ہے، اسی طرح علت کی علت کی بھی علت ہے، اور اسی طرح غیر متناہی سلسلہ ہوتا ہے اور متعارف قول کہ علتوں کا غیر متناہی سلسلہ محال ہے متعارف ہی اصول سے مدلل نہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ کیا تم نے اس کو بضرورت

عقلی بلا واسطہ معلوم کیا ہے یا بالواسطہ؟ ضرورت عقلی کا دعویٰ یہاں ممکن نہیں، اور وہ تمام مسلک جن کا تم نے ”نظر“ کے اعتبار سے ذکر کیا ہے، تمھارے لیے حوادث کے جائز رکھنے کی بنا پر جن کا کوئی اول نہیں باطل ہو جاتے ہیں اور جب یہ جائز رکھا جاسکتا ہے کہ وجود میں ایسی چیز داخل کی جاسکتی ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں، تو ان غلتوں کو کیوں بعید از قیاس سمجھا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں، اور طرف آخر میں ایسے معلول پر مشتمل ہوتے ہیں جس کا کوئی معلول نہیں اور جانب آخر میں ایسی علت پر مشتمل ہوتے ہیں جس کی کوئی علت نہیں، جیسا کہ زمان سابق کے لیے آخر ہوتا ہے اور وہ اب چل رہا ہے حالانکہ اس کا کوئی اول نہیں ہوتا۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ حوادث مانعہ فی الحال معاً موجود نہیں اور نہ بعض احوال میں ہو سکتے ہیں۔ اور معدوم کی متناہی یا غیر متناہی کے ساتھ تو صیغہ نہیں کی جاسکتی، تو یہ بات ان ارواح انسانی کے متعلق بھی لازم ہوگی، جو جسم سے آزاد ہو چکی ہیں، اور تمھارے اصول کے لحاظ سے فنا بھی نہیں ہو سکتیں، اور ان آزاد شدہ موجودات کی کوئی انتہا بھی نہیں بتائی جاسکتی، کیونکہ انسانی جسم سے نطفہ کا میلان برابر جاری ہے اور اسی نطفے سے انسان ظہور میں آیا ہے لہذا الیٰ نہایت — پھر انسان مرجاتا ہے اور اس کی روح باقی رہتی ہے جو عدد کے اعتبار سے اس روح کے علاوہ ہے جو پہلے ہی آزادی حاصل کر چکی ہے، نیز اپنے ساتھی یا ہم سفر اور بعد آنے والی روحوں کے بھی علاوہ ہے، اور اگر یہ سب ایک ہی نوع کی ہوں تو بھی تمھارے پاس بہر حال وجود کے اعتبار سے یہ ارواح غیر متناہی تعداد میں ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ارواح میں ایک دوسرے سے کوئی باہمی ربط یا ترتیب نہیں پائی جاتی نہ طبعی طور پر نہ وضعی طور پر، اور ہم تو موجودات غیر متناہی کو محال سمجھتے ہیں، اگر ان کے لیے وضعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ اجسام میں ہوتی ہے، تو وہ ایک دوسرے کے ساتھ مرتب رہتے ہیں یا ان کے لیے طبعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ علل و معلولات میں ہے، لیکن ارواح کا تو یہ حال نہیں ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ وضعی ترتیب کے بارے میں متھارے اس حکم کا عکس ہی اس کی بہتر تردید ہے تم نے دونوں قسموں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو کیوں جائز رکھا ہے ؟ دونوں میں فرق کرنے والی دلیل کونسی ہے ؟ اور تم اس شخص کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو کہتا ہے کہ یہ ارواح جن کی متھارے پاس کوئی عددی انتہا نہیں، ترتیب سے عاری نہیں، کیونکہ ان کا وجود ایک دوسرے سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ گزرے ہوئے شب و روز کی کوئی انتہا نہیں، اگر ہم ایک دن اور رات میں ایک ایک روح کا وجود بھی فرض کریں تو اس وقت تک ترتیب وجود کے اعتبار سے ان موجودات کے اعداد و شمار انتہا سے متجاوز ہوں گے، اور علت کے متعلق جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ بالطبع معلول سے پہلے ہوتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ (یعنی علت) بالذات معلول سے اوپر ہوتی ہے (مکان میں نہیں) پس ”پیشتر“ کے بارے میں ”حقیقی زمانی“ طور پر یہ محال نہیں سمجھا جاتا، تو چاہئے کہ وہ ”پیشتر“ کے بارے میں ”ذاتی طبیعی“ طور پر بھی محال نہ سمجھا جائے۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ لوگ اجسام کو مکانی حیثیت سے ایک دوسرے پر لائق ہی طور پر مرتب ہونا تو محال سمجھتے ہیں اور موجودات کو زمانی حیثیت سے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں جائز سمجھتے ہیں کیا یہ صرف تحکم نہیں ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ علل غیر متناہیہ کے محال ہونے پر برہمان قاطع یہ ہے کہ ہر اکائی علت کی اکائی ہی کی فرد یا جز ہوتی ہے، جو اپنی ذات میں یا تو ممکن ہے یا واجب، اگر واجب ہو تو علت کی وہ محتاج کیوں ہوگی ؟ اگر ممکن ہو تو سب کے سب امکان ہی کی صفت سے موصوف ہوں گے، اور ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی ذات سے زائد ہوتی ہے۔ اس لیے کل ایک خارجی علت کا محتاج ہوا (اور یہ ناممکن ہے)

تو ہم کہیں گے کہ ممکن و واجب کے لفظ مبہم ہیں، الا اس کے کہ واجب سے وہ وجود مراد ہو جس کی کوئی علت نہیں، اور ممکن سے وہ وجود جس کے لیے اس کی ذات پر زائد علت ہوتی ہے اگر یہی مراد ہے تو ہم کو اس کے مفہوم پر اس طرح غور کرنا چاہیے

عقلی بلا واسطہ معلوم کیا ہے یا بالواسطہ؟ ضرورت عقلی کا دعویٰ یہاں ممکن نہیں، اور وہ تمام مسلک جن کا تم نے ”نظر“ کے اعتبار سے ذکر کیا ہے، تمھارے ایسے حوادث کے جائز رکھنے کی بنا پر جن کا کوئی اول نہیں باطل ہو جاتے ہیں اور جب یہ جائز رکھا جاسکتا ہے کہ وجود میں ایسی چیز داخل کی جاسکتی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں، تو ان علتوں کو کیوں بعید از قیاس سمجھا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں، اور طرف آخر میں ایسے معلول پر منتہی ہوتے ہیں جس کا کوئی معلول نہیں اور جانب آخر میں ایسی علت پر منتہی ہوتے ہیں جس کی کوئی علت نہیں، جیسا کہ زمان سابق کے لیے آخر ہوتا ہے اور وہ اب چل رہا ہے حالانکہ اس کا کوئی اول نہیں ہوتا۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ حوادث مانعہ فی الحال معاً موجود نہیں اور نہ بعض احوال میں ہو سکتے ہیں۔ اور معدوم کی متناہی یا غیر متناہی کے ساتھ توصیف نہیں کی جاسکتی، تو یہ بات ان ارواح انسانی کے متعلق بھی لازم ہوگی، جو جسم سے آزاد ہو چکی ہیں، اور تمھارے اصول کے لحاظ سے فنا بھی ہو سکتیں، اور ان آزاد شدہ موجودات کی کوئی انتہا بھی نہیں بتائی جاسکتی، کیونکہ انسانی جسم سے نطفہ کا میلان برابر جاری ہے اور اسی نطفے سے انسان ظہور میں آیا ہے لہذا فی نہایت — پھر انسان مرجعاً ہے اور اس کی روح باقی رہتی ہے جو عدد کے اعتبار سے اس روح کے علاوہ ہے جو پہلے ہی آزادی حاصل کر چکی ہے، نیز اپنے ساتھی یا ہم سفر اور بعد آنے والی روحوں کے بھی علاوہ ہے، اور اگر یہ سب ایک ہی نوع کی ہوں تو بھی تمھارے پاس ہر حال وجود کے اعتبار سے یہ ارواح غیر متناہی تعداد میں ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ارواح میں ایک دوسرے سے کوئی باہمی ربط یا ترتیب نہیں پائی جاتی، نہ طبعی طور پر نہ وضعی طور پر، اور ہم تو موجودات غیر متناہی کو محال سمجھتے ہیں، اگر ان کے لیے وضعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ اجسام میں ہوتی ہے، تو وہ ایک دوسرے کے ساتھ مرتب رہتے ہیں، یا ان کے لیے طبعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ علل و معلولات میں ہے، لیکن ارواح کا تو یہ حال نہیں ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ وضعی ترتیب کے بارے میں تمہارے اس حکم کا عکس ہی اس کی بہتر تردید ہے تم نے دونوں قسموں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو کیوں جائز رکھا ہے ؟ دونوں میں فرق کرنے والی دلیل کونسی ہے ؟ اور تم اس شخص کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو کہتا ہے کہ یہ ارواح جن کی تمہارے پاس کوئی عددی انتہا نہیں، ترتیب سے عاری نہیں، کیونکہ ان کا وجود ایک دوسرے سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ گزرے ہوئے شب و روز کی کوئی انتہا نہیں، اگر ہم ایک دن اور رات میں ایک ایک روح کا وجود بھی فرض کریں تو اس وقت تک ترتیب وجود کے اعتبار سے ان موجودات کے اعداد و شمار انتہا سے متجاوز ہوں گے، اور علت کے متعلق جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ بالطبع معلول سے پہلے ہوتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ "یعنی علت" بالذات معلول سے اوپر ہوتی ہے (مکان میں نہیں) پس "پیشتر" کے بارے میں "حقیقی زمانی" طور پر یہ محال نہیں سمجھا جاتا، تو چاہئے کہ وہ "پیشتر" کے بارے میں "ذاتی طبعی" طور پر بھی محال نہ سمجھا جائے۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ لوگ اجسام کو مکانی حیثیت سے ایک دوسرے پر لامتناہی طور پر مرتب ہونا تو محال سمجھتے ہیں اور موجودات کو زمانی حیثیت سے جو ایک دوسرے سے مرابط ہیں جائز سمجھتے ہیں کیا یہ صرف حکم نہیں ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ علل غیر متناہیہ کے محال ہونے پر برمان قاطع یہ ہے کہ ہر اکائی علت کی اکائی ہی کی فرد یا جز ہوتی ہے، جو اپنی ذات میں یا تو ممکن ہے یا واجب، اگر واجب ہو تو علت کی وہ محتاج کیوں ہوگی ؟ اگر ممکن ہو تو سب کے سب امکان ہی کی صفت سے موصوف ہوں گیں، اور ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی ذات سے زائد ہوتی ہے۔ اس لیے کل ایک خارجی علت کا محتاج ہوا (اور یہ ناممکن ہے)

تو ہم کہیں گے کہ ممکن و واجب کے لفظ مبہم ہیں، الا اس کے کہ واجب سے وہ وجود مراد ہو جس کی کوئی علت نہیں، اور ممکن سے وہ وجود جس کے لیے اس کی ذات، پر زائد علت ہوتی ہے اگر یہی مراد ہے تو ہم کو اس کے مفہوم پر اس طرح غور کرنا چاہیے

ہر چیز ممکن ہے اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کی ایک علت ہوتی ہے جو اس کے لیے زائد بر ذات ہے، اور کل ممکن نہیں مانا جاسکتا اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کے لیے زائد بر ذات اور خارجی کوئی علت نہیں ہوتی، اور اگر لفظ ممکن سے اس کے سوائے کچھ اور مراد ہو تو وہ غیر مفہوم ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ تو اس بات کی طرف موذی ہوتا ہے کہ واجب الوجود کا قوام ممکنات الوجود سے ہوتا ہے اور یہ محال ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر تم واجب اور ممکن سے وہی مراد لیتے ہو جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو وہی فی نفسہ مطلوب ہے، اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ محال ہے، وہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ قدیم کا قوام حوادث سے ہونا محال ہے حالانکہ زمانہ فلاسفہ کے ہاں قدیم ہے، اور دوروں کی اکائیاں حادث ہیں جو کہ ذوات اوائل ہیں اور مجموعے کے لیے کوئی اول نہیں ہے، تو وہ چیز جس کا کوئی اول نہیں ذوات اوائل سے قوام پائی ہے، اور ذوات اوائل کی اکائیوں کے متعلق تو تصدیق کی جاتی ہے اور مجموعے کے لیے نہیں کی جاتی، تو اسی طرح ہر ایک کے متعلق کہا جائے گا کہ اس کی ایک علت ہے اور مجموعے کی کوئی علت نہیں، کیونکہ جن امور کی اکائیوں کے متعلق تصدیق کی جاتی ہے کہ وہ ایک ہے، بعض ہے، یا وہ جزو ہے اور اس کے مجموعے کے متعلق تصدیق نہیں کی جاسکتی، جیسے کوئی حصہ زمین کا ہم لیں کہ وہ دن کے وقت تو سورج سے روشن ہوتا ہے، اور رات کو تاریک ہو جاتا ہے، اسی طرح ہر ایک زمانی واقعہ حادث ہے بعد اس کے وہ حادث نہ تھا، یعنی اس کے لیے اول ہے مگر مجموعے کے لیے (ان کے پاس) اول نہیں، لہذا اس سے ظاہر ہوا کہ جو شخص حوادث کے لیے یعنی عناصر اربعہ کے صورتیں کے لیے، اول کا نہ ہونا جائز رکھتا ہے، اس کے پاس علل لامتناہی سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے لیے سبب اوائل کے اثبات کی کوئی راہ نہیں، ان ہی مشکلات کی وجہ سے، ان کا بیان کردہ فرق محض تخلم کی بنیاد پر قائم نظر آتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ دورات فی احوال موجود نہیں اور نہ صورت عناصر موجود ہیں اور
موجود بالفعل صورت واحد ہے، اور معدوم کی متناہی یا غیر متناہی کے وصف سے توصیف
نہیں کی جاسکتی، سوائے اس کے کہ وہم میں اس کا وجود فرض کیا جائے، اور
وہم میں اس کے فرض کی گنجائش نہیں ہو سکتی جو تعجب خیز نہیں ہے، اگرچہ مفروضاً
بھی ایک دوسرے کی علتیں ہوتی ہیں، اور انسان ان کو بعض وقت اپنے وہم میں
فرض کرتا ہے مگر یہاں بحث موجودات عینی سے ہے نہ کہ ذہنی سے، رہا ارواح مردگان
کا مسئلہ تو بعض فلسفی اس خیال کے بھی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک روح تعلق حید
سے پہلے ہی ایک انہی اکائی تھی، جسم سے آزاد ہو کر وہ متحد ہو جاتی ہیں، اس
لیے اب ان کا کوئی عدد ہی باقی نہیں رہتا جس کی غیر متناہی کے ساتھ توصیف
کی جاسکے۔ بعض فلسفی یہ کہتے ہیں کہ روح مزاج بدن کی تابع ہوتی ہے اور موت
کے معنی اس کے عدم کے ہیں، اس کے جوہر کو جسم کے بغیر قوام نہیں، اس لیے روح
کا کوئی وجود نہیں، سوائے زندوں کی ارواح کے، اور زندے تو موجود و محصور ہیں
انتہائیت کی نفی ان سے نہیں کی جاسکتی، اور معدوموں کی تو قطعاً کوئی توصیف نہیں
کی جاسکتی نہ انتہائیت کے وجود سے نہ عدم سے سوائے وہم کے، اگر فرض کیا جائے
کہ وہ موجود ہیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ روح کے بارے میں جو اشکال ہم نے پیش کیا ہے
وہ انی سینا اور فارابی اور دوسرے محققین کے مذہب کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ
روح ایک جوہر قائم بنفسہ ہے، اور یہ مسلک، ارسطو، اور دوسرے قدیم مفسرین
(کلام ارسطو) کا ہے جس کو اس مسلک سے اختلاف ہے اس سے ہم پوچھتے ہیں کہ آیا
کوئی شے جو غیر فانی ہے وجود میں آسکتی ہے؟ اگر کہو کہ نہیں، تو یہ محال ہے۔
اور اگر کہو ہاں، تو ہم کہیں گے کہ جب ہر روز ایسی غیر فانی شے وجود میں آتی ہے تاکہ
ہمیشہ باقی رہے تو لا محالہ اب تک ایسے لاتناہی موجودات جمع ہو گئے ہوں گے۔ اسی
طرح وقت کا دور اگر منقضي ہوتا رہتا ہے تو اس کے زمانوں میں موجود کا حصول باقی رہتا
اور منقضي نہ ہونا محال نہیں، اور اسی اندازے پر اشکال کا تعین ہوتا ہے، اس سے کوئی غرض نہیں کہ
یہ باقی یا غیر فانی شے آدمی کی روح ہو کیونکہ ہم ان کے لیے دورات لاتناہی ثابت کرتے ہو

مسئلہ (۵)

اس بات پر دلیل قائم کرنے سے فلاسفہ کے عجز کے سوا
 میں کہ خدا ایک ہے اور یہ کہ دو واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جاسکتا
 جو ایک دوسرے کی علت نہ ہوں

اس بارے میں فلسفیوں کے استدلال کے دو مسلک ہیں:
 مسلک اول: ان کا قول ہے کہ اگر دو خدا ہوں تو دونوں واجب الوجود ہوں گے۔
 اب کسی ہستی کو ہم دو معنی میں واجب الوجود کہہ سکتے ہیں:
 یا تو وہ اپنی ذات سے واجب الوجود ہوگی، تو اس صورت میں یہ تصور نہیں کیا جاسکے گا
 کہ وہ اپنے غیر سے واجب الوجود ہے، یا اس کے وجوب وجود کے لیے علت ہوگی، تو ایسی
 صورت میں ذات واجب الوجود معلول ہوگی، اور اس کے وجوب وجود کے لیے علت مقتضی
 ہوگی، اور ہم واجب الوجود اسی کو سمجھیں گے جو کسی جہت سے بھی علت کا محتاج نہ ہو،
 فلسفی یہ بھی کہتے ہیں کہ (مثلاً) نوع انسان زید و عمر کو کہا جاتا ہے، حالانکہ زید اپنی ذات سے
 انسان نہیں ہے، اگر وہ اپنی ذات سے انسان ہو تو عمر انسان نہ ہوگا، اس کے برخلاف
 زید کسی علت کی وجہ سے انسان ہے جس نے اس کو انسان بنایا ہے، اسی وجہ سے عمر
 بھی انسان ہے، لہذا اپنے مادہ حاملہ کی کثرت کے ساتھ انسانیت میں بھی کثرت ہوگی
 اور مادہ سے اس کا تعلق معلول کا تعلق ہوگا، کیونکہ یہ تعلق صرف ذات انسانیت کے
 لیے ضروری نہیں، اسی طرح واجب الوجود کا ثبوت واجب الوجود کے لیے اگر اس کی ذات
 سے ہے تو سوائے اس کے کسی کے لیے نہ ہوگا، اور اگر علت کی وجہ سے ہے تو اس وقت
 وہ معلول ہوگا، واجب الوجود نہ ہوگا، اس سے ظاہر ہوا کہ واجب الوجود کا ایک ہونا ضروری ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ قول کہ واجب الوجود کے لیے وجوب وجود کی نوعیت اس کی ذات سے ہے یا علت سے ہے فی وضع غلط تقسیم ہے۔ ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ لفظ وجوب وجود میں ابہام ہے، صرف اس صورت میں ابہام نہ ہوگا جب اس سے نفی علت مراد لی جائے، اس معنی میں وجوب وجود کو استعمال کر کے ہم کہیں گے کہ ایسے دو موجودوں کا ثبوت کہ دونوں کے لیے علت نہ ہو اور وہ ایک دوسرے کی بھی علت نہ ہوں کیوں محال ہوا؟ تمہارا یہ کہنا کہ ”ایک تو وہ ہوتا ہے جس کے لیے کوئی علت نہیں ہوتی اور ایک وہ ہوتا ہے جس کے لیے اس کی ذات سے یا سبب سے علت نہیں ہوتی“ ایک غلط تقسیم ہے، کیونکہ نفی علت اور استغناء وجود عن علت کے لیے علت چاہی نہیں جاتی، تو اس قول کے کیا معنی ہیں کہ ”ایک تو وہ ہوتا ہے جس کی علت نہیں اور ایک وہ ہوتا ہے جس کو ذات سے یا سبب سے علت نہیں“ کیونکہ ہمارا قول کہ ”اس کی علت نہیں“ خود ایک سلب محض ہے، اور سلب محض کو نہ علت ہوتی ہے نہ سبب ہوتا ہے، اور نہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی ذات سے ہے یا ذات سے نہیں ہے۔

اور اگر تم وجوب وجود سے واجب الوجود کا ایک وصف ثابت مراد لیتے ہو، علاوہ اس کے کہ وہ موجود ہے اور اس کے وجود کے لیے علت نہیں، تو یہ فی نفسہ غیر مفہوم ہے، البتہ اس لفظ سے بطور ایک صیغہ کے جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس کے وجود کے لیے نفی علت ہے، تو یہ سلب محض ہے۔ اب یہ نہیں کہا جاتا کہ اپنی ذات سے ہے یا علت سے ہے، لہذا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ پہلے ایک غرض وضع کر لی گئی، اور اس کی بنا پر یہ تقسیم گھڑی گئی ہے جو ایک فاسد عمل ہے اور بے اصل۔

بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تمہارے قول کے معنی کہ وہ واجب الوجود ہے یہ ہیں کہ اس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اور نہ اس کے بلا علت ہونے کے لیے کوئی علت ہے، اور اس کا بلا علت ہونا بذاتہ محال بھی نہیں ہے بلکہ اس کے وجود کے لیے علت ہی نہیں ہے اور نہ اس کے بلا علت ہونے کے لیے قطعاً کوئی علت ہے۔

اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ تقسیم ایجابی صفات کے ایک جز کی طرف بھی ذہن کو نہیں لے جاتی بلکہ اس کے برعکس سلب کی طرف لے جاتی ہے، جیسے کوئی کہے کہ ”سیاہی اپنی ذات سے رنگ ہے یا علت ہے؟ اگر وہ اپنی ذات سے رنگ ہے تو لازم آتا ہے کہ سرخی رنگ نہ ہو، لہذا رنگ کی نوعیت ذات سیاہی کے سوائے کسی کے لیے ثابت نہیں اور اگر سیاہی علت کے سبب رنگ ہے جس نے کہ اسے رنگ بنایا ہے تو لازم آئے گا کہ ایسی سیاہی کا وجود مانا جائے جو رنگ نہیں، یعنی اس کو علت نے رنگ نہیں بنایا، کیونکہ جو چیز یہ باعث علت ذات سے زائد بذات ثابت کی جاسکتی ہے، تو اس کا عدم و بھی طور پر فرض کیا جاسکتا ہے گو اپنے وجود میں مستحق نہ ہو، لیکن کہا جائے گا کہ یہ تقسیم وضعی اعتبار سے غلط ہے، اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ”سیاہی اپنی ذات سے رنگ ہے“ ورنہ اس کے مقابل یہ قول ہوگا کہ وہ غیر ذات سے رنگ ہے، اسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ موجود اپنی ذات سے واجب ہے، یعنی اس ذات کے لیے علت نہیں ہے، کیوں کہ یہ قول اس کے بہ مقابل مانع ہوگا کہ وہ اپنی غیر ذات سے محال ہے۔

مسئلہ دوم: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر ہم دو واجب الوجود فرض کریں تو دونوں ہر اعتبار سے یا تو متماثل ہوں گے یا مختلف، اگر ہر اعتبار سے متماثل ہوں تو تعدد یا اثبتیت سمجھ میں نہیں آئے گی، جیسے دو سیاہ اشیا اسی وقت دو سمجھی جائیں گی جبکہ وہ دو مختلف محل میں ہوں، یا اسی محل میں ہوں مگر مختلف اوقات میں ہوں، یا سیاہی اور حرکت محل واحد میں اور وقت واحد میں اپنے اختلاف ذاتی کی وجہ سے دو چیزیں ہیں، لیکن جب وہ ذاتی طور پر مختلف بھی نہ ہوں اور زمان و مکاں بھی ان کے ایک ہی ہوں تو ان کا تعدد سمجھ میں نہیں آئے گا، اگر یہ کہنا جائز رکھا جائے کہ محل واحد میں اور وقت واحد میں دو سیاہیاں ہیں تو کسی شخص کے بارے میں یہ کہنا بھی جائز ہوگا کہ وہ دو شخص ہیں لیکن ان دونوں کے درمیان مغایرت ظاہر نہیں کی جاسکتی۔

پس جب دو واجب الوجود میں ہر جہتی مماثلت محال ہوئی، اور اختلاف لازم ہوا،
اور یہ زمان و مکان کا بھی اختلاف نہیں ہو سکتا تو سوائے ان کے اختلاف ذات کے
کچھ بھی باقی نہ رہا۔

اور جب دو واجب الوجود ہستیاں مختلف ہوتی ہیں تو دو محال سے خالی نہیں سمجھی
جاسکتیں، یا تو وہ کسی امر میں مشترک ہوتی ہیں، یا کسی امر میں بھی مشترک نہیں ہوتیں، یہ محال
ہے کہ وہ کسی امر میں بھی مشترک نہ ہوں۔ کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ نہ وہ وجود میں مشترک
ہیں، نہ وجوب وجود میں، اور نہ ہر ایک کے قائم بنفسہ ہونے میں، نہ موضوع میں۔
یا اگر وہ دونوں کسی امر میں مشترک ہیں اور کسی امر میں مختلف ہیں تو مافی الاشتراک
مافی الاختلاف کا مغائر ہوگا، اس سے ترکیب یا القسام ثابت ہوگا، اور واجب الوجود میں
تو ترکیب نہیں ہو سکتی، اور جس طرح کہ وہ کمیت میں منقسم نہیں ہو سکتا اس قول کی
تشریح کے لحاظ سے بھی منقسم نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی ذات ان امور سے بھی مرکب
نہیں ہو سکتی جو یہ اصول تشریح (اس قول کے) تعدد پر دلالت کریں۔ مثلاً ماہیت انسانی
کے مابہ القوام پر حیوان و ناطق کے الفاظ دلالت کرتے ہیں، بے شک انسان حیوان بھی ہے
اور ناطق بھی، مگر لفظ حیوان کا مدلول انسان کے بارے میں لفظ ناطق سے الگ ہے، کیونکہ
انسان کئی اجزا سے مرکب ہے، الفاظ سے جن کا تجزیہ کیا جاسکتا ہے، اور یہ الفاظ ان اجزا
پر دلالت کرتے ہیں، اور انسان اس کے مجموعے کا نام ہے، یہ بات واجب الوجود کے
بارے میں متصور نہیں ہو سکتی، اور یہ نہ ہو تو وہاں اثینیت کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔
جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہے کہ کسی چیز میں اثینیت کا تصور نہیں ہو سکتا جب
کہ اس میں مغائرت کو تسلیم نہ کیا جائے، اور ہر لحاظ سے متماثل چیزوں کا تغائر تو متصور ہی
نہیں ہو سکتا، لیکن متغائر یہ قول کہ "مبدأ اول میں اس نوع کی ترکیب محال ہے" محکم محض
ہے، کون سی دلیل ہے اس پر؟

ہم اس مسئلے کو اس کے مقابل تحریر کرتے ہیں کہ ان کا مشہور مقولہ ہے کہ مبدأ اول
قول شارح سے تقسیم نہیں ہوتا جیسا کہ کمیت سے تقسیم نہیں ہوتا اور ان کے پاس خدائے تعالیٰ

کی وحدانیت کا اثبات اسی دلیل پر مبنی ہے۔

فلاسفہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ توحید سوائے اثباتِ وحدت ذات باری سبحانہ کے مکمل نہیں ہوتی اور اثباتِ توحید ہر لحاظ سے نفی کثرت ہی سے ہوتا ہے اور کثرت پانچ وجوہ سے ذوات کی طرف مودی ہوتی ہے۔

وجہ اول :- انقسام قبول کرنا، کسی ذات کا فعل یا وہما۔ اسی وجہ سے جسم واحد، واحد مطلق نہیں ہوتا، کیونکہ وہ واحد ہے اتصالِ قائم قابلِ زوال کی وجہ سے، اور وہم میں بلحاظ کمیت منقسم ہو سکتا ہے، مبدا اول میں یہ بات محال ہے۔

کثرت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ شے عقل میں دو مختلف معنوں میں منقسم ہوتی ہے، (طریقہ کمیت سے نہیں) جیسے جسم کا منقسم ہونا ہیولی اور صورت میں، کیوں کہ ہیولی اور صورت میں سے ہر ایک دگویہ تصور نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسرے کے بغیر منفیہ قائم ہو سکے، حد و حقیقت کے اعتبار سے وہ مختلف شے ہے، ان کے مجموعے سے شے واحد حاصل ہوتی ہے جو جسم ہے، اور یہ بھی الشرح سے منفی ہے، کیونکہ یہ جائز نہیں رکھا جاتا کہ باری تعالیٰ اپنے جسم میں صورت ہو اور نہ اس کے جسم کے لیے مادہ وہیولی ہو سکتا ہے، اور نہ یہ جسم ان کا مجموعہ ہو سکتا ہے، اور پھر مجموعہ نہ ہوگا تو دو علتوں کی وجہ سے نہ ہوگا، یہ کہ مجموعہ بوقت تجزیہ بالکمیت منقسم ہوتا ہے فعلاً بھی اور وہما بھی۔ یہ کہ وہ بالمعنی صورت وہیولی میں منقسم ہوتا ہے، حالانکہ خدا مادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ مادہ صورت کا محتاج ہوتا ہے اور واجب الوجود ان باتوں سے مستغنی ہے، لہذا جائز نہ ہوگا کہ اس کے وجود کے ساتھ دوسری شے کو مربوط کیا جائے سوائے اس کی ذات کے، اور نہ وہ صورت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صورت مادہ کی محتاج ہوتی ہے۔

تیسری وجہ ہے کثرت بالصفات، اور صفات علم و ارادہ و قدرت ہیں، اگر یہ مقدر سمجھی جائیں، اور اگر یہ صفات واجب الوجود ہوں تو وجوب وجود ذات اور ان صفات کے مابین مشترک ہوگا لہذا واجب الوجود میں کثرت کا لزوم اور وحدت کی نفی ہوگی۔ چوتھی وجہ وہ کثرت ہے جو جنس و فہم کی ترکیب سے حاصل ہوتی ہے، مثلاً ایک

سیاہ شے سیاہ ہے اور رنگ ہے، اور سیاہی عقلی طور پر غیر لونیت ہے، بلکہ لونیت تو جنس ہے اور سیاہی فصل ہے، اور وہ مرکب ہے جنس و فصل سے جیسے حیوانیت عقلی طور پر غیر انسانیت ہے، کیونکہ انسان حیوان ہے اور ناطق ہے اور حیوان جنس ہے اور ناطق فصل ہے اور وہ مرکب ہے جنس و فصل سے، اور یہ نوع کثرت ہے لہذا یہ بھی مبدا اول سے منفی ہے۔

پانچویں وجہ وہ کثرت ہے جو تقدیر ماہیت کی جہت سے لازم ہوتی ہے اور تقدیر وجود سے اس ماہیت کے لیے، کیونکہ انسان قبل وجود ایک ماہیت ہے اور وجود اس پر وارد ہوتا ہے اور اس کی طرف مضاف ہوتا ہے، مثلاً مثلث کی شکل، اس کی ایک ماہیت ہے کہ وہ ایک شکل ہے جس کو تین اضلاع محیط ہیں، اور وجود اس کی ذات ماہیت کا جز نہیں، جس پر اس کا قوام ہو، اس لیے یہ جائز ہوگا کہ سمجھنے والا ماہیت انسان کا بھی ادراک کر سکے اور ماہیت مثلث کا بھی، حالانکہ یہ نہ سمجھتا ہو کہ ان کا عینی (یعنی خارجی) وجود بھی ہے یا نہیں، اگر وجود اس کی ماہیت کو قائم کرنے والا ہو تو اس کی ماہیت کا ثبوت اس کے وجود سے پہلے ہرگز متصور نہ ہوتا، لہذا وجود مضاف الی ماہیت ہے، چاہے وہ لازم ہو اس حیثیت سے کہ یہ ماہیت سوائے اس کے موجود کے کچھ نہیں ہوتی، جیسے آسمان، یا چاہے وہ عارضی ہو بعد اس کے کہ وہ کچھ نہ تھا، جیسے ماہیت انسان زید و عمر میں اور ماہیت اعراض و صور حادثہ۔ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ کثرت بھی لازم ہے کہ مبدا اول سے منفی ہو، اس لیے کہا جائے گا کہ اس کے لیے کوئی ماہیت نہیں کہ وجود اس کی طرف مضاف ہو، بلکہ وجود اس کے لیے ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ ماہیت اس کے غیر کے لیے، لہذا وجود واجب ماہیت ہے اور حقیقت کلیہ ہے اور طبیعت حقیقیہ ہے جیسا کہ انسان اور درخت اور آسمان ماہیت ہیں، اگر اس کے لیے ماہیت ثابت ہو تو وجود واجب اس ماہیت کے لیے لازم ہوگا مگر اس کو قائم کرنے والا نہ ہوگا۔ اور لازم تابع و معلول ہوتا ہے، لہذا وجود واجب معلول ہوگا، جو اس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔

اور اس کے ساتھ ہی فلاسفہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ مبداء اول ہے،
موجود، جوہر، واحد، قدیم، باقی، عالم، عاقل، معقول، فاعل، خالق، صاحب ارادہ،
قادر، زندہ رہنے والا، عاشق، معشوق، لذیذ، لذت اٹھانے والا، سخی اور خیر
محض ہے، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ سب عبارت ہے معنی واحد سے اس میں
کثرت نہیں ہے اور یہ ایک عجیب سی بات ہے۔

ہمیں چاہئے کہ پہلے تحقیق کے ساتھ ان کے مذہب کو سمجھ لیں پھر اعتراض
کی طرف متوجہ ہوں، کیونکہ کسی مذہب پر سمجھنے سے پہلے اعتراض کرنا اندھیرے
میں نشانہ لگانا ہے۔

ان کے مذہب کی تفہیم کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ”ذات مبداء اول ایک
ہے، البتہ اسماء اس کی طرف کسی چیز کے اضافت کی وجہ سے کثیر ہوتے ہیں، یا یہ کہ
کسی چیز کو اس کی طرف مضاف کیا جاتا ہے یا کسی چیز کو اس سے سلب کیا جاتا ہے،
اور سلب ذاتِ مسلوب عنہ میں کثرت کو واجب نہیں کرتا، اور نہ اضافت کثرت کو
واجب کرتی ہے اس لیے وہ لوگ کثرتِ سلوب اور کثرتِ اضافات کا انکار نہیں
کرتے، لیکن ان امور کے رد میں پوری توجہ سلب و اضافت ہی کی طرف کی جاتی ہے
فلاسفہ کہتے ہیں کہ جب اُسے اول کہا جائے گا تو وہ اضافت ہوگی ان میں جو
کی طرف جو اس کے بعد ہیں، اور جب اسے مبداء کہا جاتا ہے تو وہ اشارہ ہے اس بات
کی طرف کہ اس کے غیر کا وجود اس سے ماخوذ ہے، اور وہ اس کا سبب ہے، لہذا یہ
اضافت ہوگی اس کے معلولات کی طرف، اور جب اسے موجود کہا جاتا ہے تو اس کے
معنی تو معلوم ہی ہیں، اور جب اسے جوہر کہا جاتا ہے تو اس کے معنی ایسے وجود کے
ہیں جس سے موضوع میں حلول کو سلب کیا گیا ہے، اور اس سلب کو اگر قدیم کہا جائے
تو اس کے معنی اول اس سے عدم کو سلب کرنے کے ہیں، لہذا قدیم و باقی کا حاصل
اس بات کی طرف رجوع کرے گا کہ وجود مسبوق بالعدم ہے نہ ملحق بالعدم، اور
جب کہا جائے کہ واجب الوجود کے معنی ہیں ایسا موجود جس کے لیے کوئی علت نہ ہو

اور وہ اپنے غیر کے لیے علت ہو تو یہ سلب و اضافت کو جمع کرنا ہوگا، جب اس سے
 علت کی نفی کی جائے تو یہ سلب ہوگا، جب اسے اس کے غیر کی علت مانا جائے تو
 یہ اضافت ہوگی، اگر اسے عقل کہا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود مادے
 سے بری ہے، اور ہر موجود جو اس صفت کا ہو عقل ہے یعنی اپنی ذات کو پہچانتا ہے اور
 اس کا شعور رکھتا ہے اور اپنے غیر کو بھی پہچانتا ہے، اور ذات سبحانہ تعالیٰ کی
 تو یہ صفت ہے یعنی وہ مادے سے بری ہے اس وقت وہ عقل ہے اور یہ وہ نول ہے
 عبارت میں معنی واحد سے (یعنی وہ اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی) دو ذرات
 کا مرجع عقل ہے) اور جب اسے کہا جاتا ہے "عقل" تو اس کے معنی ہیں کہ اس کی
 ذات جو عقل ہے اس کے لیے معقول ہوتی ہے، لہذا وہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے
 اور اپنی ذات ہی کو پہچانتا ہے۔ پس اسی کی ذات معقول ہے، اور اسی کی ذات
 عاقل ہے، اور اسی کی ذات عقل ہے، اور سب کے سب ایک ہیں، کیونکہ وہی
 معقول ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت مجرد ہے مادے سے، اور اپنی ذات
 سے آپ غیر مستور ہے، اور جب وہ اپنی ذات کو جانتا ہے تو عاقل ہے اور
 جب اس کی ذات ہی اس کی ذات کیلئے معقول ہے تو وہ معقول بھی ہے، اور جبکہ وہ
 اپنی ذات ہی سے عقل ہے رائد بر ذات ہو کر نہیں بلکہ عقل ہونے کے اعتبار سے
 تو اجد نہیں کہ عاقل و معقول متحد ہو جائیں، کیونکہ عاقل جب اپنے وجود کو عاقل
 کی حیثیت سے جانتا ہے تو اس کو معقول کی حیثیت سے بھی جانتا ہے، لہذا عاقل
 و معقول ہر حیثیت سے ایک ٹھہرائیں گے، اور اگر ہماری عقل، عقل اول
 سے مفارقت کرتی ہے تو جو چیز کہ اول کے لیے بالفعل ابدی ہوگی وہ ہمارے
 لیے بالقوہ بھی ہنگامی ہوگی اور بالفعل بھی ہنگامی، اور جب اس کی طرف خالق
 باری، فاعل، وغیرہ جیسی صفات فعلیہ منسوب کی جاتی ہیں تو اس کے معنی یہ ہو
 ہیں کہ اس کا وجود شریف ہے، اس سے وجود کل لازم فیضان پاتا ہے، اور اس
 کے غیر کا وجود اس کے وجود کا تابع و حاصل ہے، جیسا کہ نور سورج کا تابع ہوتا ہے

اور گرمی، آگ کی، حالانکہ اس کی طرف نسبت عالم کی ایسی تشبیہ نہیں دی جاسکتی،
جیسی کہ نور کی نسبت سورج کی طرف دی جا سکتی ہے الا اس کے کہ اُسے معلول سمجھا
جاوے ورنہ کوئی نسبت نہ ہوگی، کیونکہ سورج کو اپنی ذات سے فیضانِ نور کا کوئی شعور
نہیں ہے، اور نہ آگ کو اپنے سے گرمی کے فیضان کا شعور ہوتا ہے۔ یہ فیضان تو محض
طبیعت کا تقاضا ہے، مگر اول تو عالم بذاتہ ہے اور اس کی ذات وجود غیر کے لیے
مبدأ ہے، لہذا جو کچھ اس سے فیضان پا رہا ہے وہ اس کو معلوم ہے اور نہ جو کچھ اس
سے صادر ہو اس سے وہ غافل ہے نیز یہ کہ وہ ہم میں سے کسی کے مانند نہیں ہے، جو
مثلاً اگر کسی مریض اور سورج کے درمیان کھڑا ہو جائے تو مریض سے سورج
کی حرارت اس کی وجہ سے اضطرابی طور پر دور ہو جائے گی نہ کہ اختیاری طور پر،
اس کے برخلاف مبدأ اول جانتا ہے کہ اس کے کمال سے جو فیضان پارہا ہے اس کا
غیر ہے اور اگر دوسرا شخص جو مریض پر سایہ ڈال رہا ہے اسی طرح سایہ ڈالنے پر قائل
نہ ہو تو اس کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جا سکتی، کیونکہ سایہ ڈالنے والا اپنے سایہ کا بھی
جو جسم حیثیت سے فاعل ہے اور واقعہ سایہ اندازی کو وہ بخوشی شعوری حیثیت سے
جاتتا ہے نہ کہ جسمی، حالانکہ اول کے بارے میں ایسا نہیں کہا جاسکتا، یہاں تو معاملہ
یہ ہے کہ فاعل اس کا عالم بھی ہے اور اس سے راضی بھی ہے، اور وہ اس کا عالم بھی
ہے کہ اس کا کمال اس میں ہے کہ غیر اس سے فیضان پارہا ہے بلکہ یہ بھی فرض کیا جائے
کہ جسم جو اپنے آپ کے لیے سایہ انداز ہے اور وہ اپنے واقعہ سایہ اندازی کا عالم ہے اوّل
وہ اس سے راضی بھی ہے تو بھی اول کے مساوی نہ ہوگا، کیونکہ اول کا عالم بھی ہے اوّل
فاعل بھی، اور اس کا علم اس کے فعل کا مبدأ ہے کیونکہ اس کا علم اپنی ذات پر مبدأ
کل ہونے کی حیثیت سے، فیضان کل کی علت ہے اور نظام موجود نظام معقول کا
.....

۱- - - - -

اس بات کی طرف رجوع برزائد نہیں، کیونکہ اس کا علم بالکل اس سے فیضان کل کی علت
جب کہا جائے کہ واجب الوجود اس کی ذات کے علم پر زائد نہیں کیونکہ جو اپنا مبدأ کل

ہونا نہ جانے تو اپنی ذات کو بھی نہ جانے گا اس طرح قصداً اول سے تو معلوم اس کی ذات ہوگی، اور قصداً ثانی سے معلوم کل (کائنات) ہوگی، پس یہی معنی ہیں اس کے فاعل ہونے کے، اور جب اسے قادر کہا جائے گا تو اس سے اس کا ایسا فاعل ہونا مراد لیا جائے گا جیسا کہ ہم نے متعین کیا ہے۔ وہ یہ کہ اس کا وجود ایسا وجود ہے جس سے مقدمات کا فیضان ہوتا ہے، اور اس فیضان سے کل (کائنات) کی ترتیب اس طرح ہوتی ہے کہ حسن کمال کے تمام ممکنات کا غایت درجہ ظہور ہوتا ہے۔

اور جب اسے مرید (صاحب ارادہ) کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو بھی اس سے فیضان پاتا ہے اس سے وہ غافل نہیں ہے، اور نہ اس سے ناراض، بلکہ وہ جانتا ہے کہ فیضانِ کل میں کمال اسی سے ہے، اس معنی میں یہ کہنا ٹھیک ہوگا کہ وہ اس سے راضی ہے، اور جائز ہوگا کہ راضی کو مرید بھی کہا جائے، لہذا ارادہ عین قدرت کے سوا کچھ بھی نہیں، اور قدرت عین علم کے سوا کچھ نہیں اور علم عین ذات کے سوا کچھ نہ ہوگا، لہذا ان سب کامر جمع عین ذات ہوگا، اور یہ اس لیے کہ اس کا علم بالاشیاء، اشیاء سے ماخوذ نہیں ہے، اور نہ وہ وصف یا کمالات اپنے غیر سے مستفید ثابت ہوگا، اور یہ اجزائے وجود میں محال ہے، ہمارا علم یہی دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو وہ علم جو کسی شے کی صورت سے حاصل ہوا ہے، جیسے آسمان و زمین کی صورت کے متعلق ہمارا علم، دوسرا وہ علم جس کو ہم نے اختراع کیا ہے، مثلاً اس شے کا علم جس کی صورت ہم نے مشاہدہ نہیں کیا، لیکن اپنے ذہن میں اس کا تصور قائم کیا پھر اس کو خارج میں ظاہر کیا ہے، لہذا اس صورت کا وجود مستفاد عن العلم ہوگا نہ کہ علم مستفاد عن الصور۔ اور مبدء الاول کا علم قسم ثانی کے علم کی طرح ہے کیونکہ اس کی ذات میں نظام کا تمثیل اس کی ذات سے نظام کے فیضان کا سبب ہے۔

ہاں اگر نفس شے کا مجرد استحضار یا کتابت خط کا محض تصور ہمارے ذہن میں اس صورت کے احداث کے لیے کافی ہو جائے تو ہمارا علم بعینہ قدرت اور بعینہ ارادہ ہوگا، لیکن ہماری کمزوری کی وجہ سے ہمارا تصور ایجاد صورت کے لیے کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے

ساتھ ہم ایک ارادہ متجددہ کے بھی محتاج ہوتے ہیں جو قوت شوقیہ سے پیدا ہوتی ہے، تاکہ ان دونوں سے اعضائے آلیہ کے عضلات و اعصاب میں قوت محرکہ کو متحرک کرے، پس حرکت عضلات و اعصاب سے ہاتھ وغیرہ متحرک ہوتے ہیں اور اپنی حرکت سے وہ قلم یا دوسرے آلات خارجی کو متحرک کرتے ہیں، اور حرکت قلم سے مادہ جیسے روشنی وغیرہ متحرک ہوتی ہے، پھر ہمارے ذہنوں میں صورت متصورہ حاصل ہوتی ہے اور اس لیے کہا جائے گا کہ ہمارے ذہنوں میں اس صورت کا نفس وجود نہ تو قدرت ہی ہے اور نہ ارادہ، بلکہ ہم میں جو قدرت تھی وہ عضلات کے مبدأ محرک سے تھی اور یہی صورت عضلات کے اس محرک کو تحریک دیتی تھی، وہی محرک مبدأ قدرت ہے، مگر واجب الوجود میں تو ایسا نہیں ہے۔ وہ ایسے اجسام سے تو مرکب نہیں جو اپنے اطراف سے قوی کو متحرک کرتے ہوں لہذا اس کی قدرت، ارادہ، علم، اور ذات سب ایک ہیں۔

اور جب اسے 'زندہ' کہا جائے گا، تو اس سے مراد یہ ہوگی کہ وہ از روئے علم عالم ہے، جس سے ایسا وجود فیض پاتا ہے جس کو اس کا فعل کہا جائے گا، لہذا وہ زندہ ہے، یعنی وہ بہت کام کرنے والا اور بہت جانتے والا ہے اس سے مراد اس کی ذات ہوگی افعال کی طرف اضافت کے ساتھ، (اسی طریقے پر جس کا کہ ہم نے ذکر کیا) ہماری زندگی کی طرح نہیں کیونکہ وہ دو ایسی مختلف قوتوں کے بغیر تکمیل نہیں پاتی جن سے ادراک و فعل کا ظہور ہوتا ہے لہذا اس کی حیات بھی عین ذات ہی ہے۔

اور جب اسے کہا جائے گا 'جواد' یعنی بہت بخشش کرنے والا، تو اس سے مراد یہ ہوگی کہ اس سے کل کا فیضان ہوتا ہے، جس سے اس کی کوئی غرض وابستہ نہیں، اور جو یعنی بخشش دو چیزوں سے تکمیل پاتی ہے، ایک یہ کہ جس پر بخشش کی جاتی ہے اس سے اس کو فائدہ پہنچے، کیونکہ جو شخص ایسی چیز کی بخشش کرتا ہے جس سے طرف ثانی مستغنی ہے تو اس کو صفت بخشش سے منسوب نہیں کیا جاسکتا، دوسرے یہ کہ جواد کو اپنے وجود میں اپنی کسی ذاتی غرض کی تکمیل کا محتاج نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ اس کا بخشش پر اقدام اس کی ذات کی ضرورت کی تحت ہوتا ہے، اور جو شخص بخشش اس لیے کرتا ہے کہ اس کی

تعریف و ثنا کی جائے، یا کسی مذمت سے اُسے چھٹکارا ملے، تو وہ معاوضہ طلب کہلائے گا، اس لیے اس کو جواد نہیں کہا جاسکتا۔ جو حقیقی تو صرف اللہ سبحانہ کے لیے سزاوار ہے، کیونکہ وہ اس کے ذریعے نہ تو کسی مذمت سے نجات کا خواہش مند ہے، نہ کسی کی تعریف سے استفادہ کا، لہذا اسم جواد مع اضافت فعل کے اس کے وجود ہی کی خبر دے رہا ہے، مع سلب غرض کے، اس لیے وہ اس کی ذات میں کثرت کی طرف مودی نہ ہوگا۔

اور جب اسے ”خیر محض“ کہا جائے گا تو اس سے مراد یا تو اس کا ایسا وجود ہوگا جو نقص اور امکان عدم سے بری ہو، کیونکہ شر کو وجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ عدم جوہر کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یا عدم صلاح حال جوہر کی طرف، ورنہ وجود (اس حیثیت سے کہ وہ وجود ہے) خیر ہی ہوگا، اور جب لفظ خیر کا استعمال کیا جائے گا تو اس سے مراد نقص و شر کے امکان کے سلب سے لی جائے گی، یا یہ کہا جائے گا کہ ”خیر“ بہ سبب اس کے وہ نظام اشیاء کے لیے سبب ہے اور چونکہ ”اول“ ہی مبداء ہے ہر شے کے نظام کا، اس لیے وہ خیر ہے، اس لیے یہ اسم اس کے وجود ہی پر دال ہوگا مع نوع اضافت کے۔ اور جب اسے کہا جائے گا ”واجب الوجود“ تو اس کے معنی ہیں یہی وجود مع سلب علت کے (اس کے وجود کی) مع حالت عدم اولاً و آخراً۔

اور جب اسے کہا جائے گا عاشق و معشوق اور لذیذ و متلذذ، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر حسن و جمال اور ہر رونق و بہاء کا وہی مبداء ہے۔ اور ہر ذی کمال کے لیے وہی محبوب و معشوق ہے، لذت کے معنی ہیں کمال مناسب کا ادراک، اور اگر کوئی شخص اپنے معاشقہ کے احاطہ سے یا اس پر محیط ہو کر اپنی ذات کے کمال کا ادراک کرتا ہے، اور اپنے ہی جمال صورت کا، اور اپنے ہی کمال قدرت کا، اور اپنی ہی قوت اعضا کا، یا بجلد ہر کمال کا استحضار اور اک اس کے لیے ممکن ہو تو کہا جائے گا کہ وہ اپنے ہی کمال کا دوست ہے اور اس سے لذت اٹھاتا ہے، مگر عدم و نقصان کے مقدر ہونے کی وجہ سے اس کی یہ لذت ناقص ہوگی، کیونکہ زوال پذیر عواقل یا خوف زوال کی وجہ سے سرور پورا نہیں ہو سکتا۔ لیکن اول کے لیے بہاء اکمل اور جمال اتم حاصل ہے، کیونکہ ہر کمال اس کے لیے ممکن ہے اور وہ اسے

حاصل ہے، اور وہ اس کمال کا مدرک ہے، امکان نقصان و زوال سے امن کے ساتھ
 مدرک ہے، اور اس کا کمال حاصل ہر کمال سے بالاتر ہے، لہذا اس کمال کی محبت اور
 اس کا عشق ہر عشق و محبت سے بالاتر ہے، اور اس سے التذاذ ہر قسم کے التذاذ سے
 اعلیٰ ہے، بلکہ ہماری ناپائدار لذتوں کے ساتھ اس کو کوئی مناسبت ہی نہیں۔ اور یہ کہنا بجا
 ہے کہ اس کی حقیقت معنی کو الفاظ میں ظاہر کرنا مشکل ہے، البتہ شرف اشارہ یا استعارہ
 کیا جاسکتا ہے، جیسے ہم لفظ مرید (صاحب ارادہ) کے لفظ کا استعارہ کرتے ہیں، اور
 ہمارے ارادے سے اس کو تشبیہ دیتے ہیں حالانکہ اس کے ارادے سے ہمارے ارادے
 کو کوئی مناسبت ہی نہیں، اسی طرح نہ اس کے علم کو ہمارے علم سے نہ اس کی قدرت کو
 ہماری قدرت سے کوئی مناسبت ہے۔ ممکن ہے کہ تمہیں اس کے بارے میں لفظ لذت
 اچھا نہ معلوم ہو، اس کے لیے بہتر سمجھو تو دوسرا لفظ استعمال کرو۔

مقصود یہ ہے کہ اس کا حال ملائکہ کے احوال سے بھی اشرف ہے، اور اس لائق
 ہے کہ اس پر رشک کیا جائے، اور ملائکہ کا حالت تو ہماری حالتوں سے بھی اشرف ہے،
 اگر لذت صرف پیٹ اور عضو تناسل ہی کی لذت کا نام ہوتا تو گدھے اور سوز کا مرتبہ
 بھی ملائکہ سے اشرف ہوتا، مگر یہ لذتیں حقیقی لذات نہیں، اس لیے وہ فرشتوں کو جو مجرد
 عن المادہ ہیں، حاصل نہیں، انہیں جو لذت حاصل ہے وہ سرور شعور کی لذت ہے،
 کس چیز کا شعور؟ اس جمال و کمال کا جو کبھی زوال پذیر نہیں، لیکن جو احوال ان فرشتوں
 کے ہیں اس سے بالاتر احوال اس "وجود اول" کے ہونے چاہئیں، کیونکہ وجود ملائکہ جو
 کہ عقول مجردہ ہیں، اپنی ذات سے تو وجود ممکن ہیں اور اپنے غیر سے واجب الوجود ہیں،
 اور امکان عدم شر و نفس کی ایک نوع ہے، لہذا کوئی چیز مطلقاً شر سے بری نہیں ہو سکتی
 سوائے وجود اول کے، لہذا وہ خیر محض ہے، اس کے لیے بہار و جمال اکمل ہے، پھر
 وہی معشوق بھی ہے، چاہے غیر اس سے عشق کرے یا نہ کرے، جیسا کہ وہ عاقل بھی
 ہے اور معقول بھی، چاہے غیر اسے سمجھے یا نہ سمجھے، اور ان سب معانی کا مرجع اسی کی
 ایک ذات ہے، اس کا اور اک لذت ہے، اس کی عقل اس کی عین ذات ہے اور

وہی عقل مجرد ہے، پس سب کا مرجع ایک ہی معنی کی طرف ہے۔

یہ ہے طریقہ الفہیم فلاسفہ کے مذہب کا۔

اب یہ امور دو قسموں میں منقسم ہو سکتے ہیں :-

(۱) وہ جن پر اعتقاد جائز ہے۔ ان کے متعلق ہم یہ بتلاؤں گے کہ یہ فلاسفہ کے بنیادی اصول کے مطابق نہیں۔

(ب) وہ جن پر اعتقاد جائز نہیں۔ یہاں ہم فلسفیوں پر تنقید کریں گے۔

اور ہم کثرت کے مراتب خمسہ کی طرف پھر توجہ کریں گے، ان کی فلسفیوں نے جو تردید کی ہے ان پر تنقید کرتے ہوئے یہ ظاہر کریں گے کہ وہ اپنے دعوے کی تائید میں عقلی دلائل پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ اب ہم ہر مسئلے پر تفصیل سے بحث کریں گے۔



مسئلہ (۶)

فلاسفہ کے صفات الہیہ کا انکار اور اس کا ابطال

فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”مبدأ اول“ کے لیے علم، قدرت، و ارادہ کا اثبات محال ہے، جیسا کہ اس امر میں معتزلہ بھی متفق ہیں۔ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ اسما و شرعی طور پر وارد ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق لغتہ جائز رکھا جاتا ہے، لیکن مرجع ان کا ذات واحد ہے (جیسا کہ گزرا) اور اس کی ذات پر صفات زائدہ کا اثبات جائز نہیں، جیسا کہ خود ہمارے بارے میں تو یہ جائز ہے کہ ہمارا علم اور ہماری قدرت ہماری ذات پر اوصاف زائدہ ہوں۔ کیونکہ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ موجب کثرت ہے۔ اگر یہ صفات ہم پر طاری ہوتی ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ وہ زائد بر ذات ہیں کیونکہ وہ متحدہ و طاری ہوتی ہیں۔ اور اگر ان کا ہمارے وجود سے اس طرح موازنہ کیا جائے کہ وہ ہمارے وجود سے غیر متاخر ہوں تو وہ بھی زائد علی الذات نہیں سمجھی جائیں گی، ایسا ہی دو چیزوں میں سے جب ایک دوسری پر طاری ہو اور معلوم ہو جائے کہ یہ وہ نہیں ہو سکتی اور وہ یہ نہیں، اگر اس طرح ان کا موازنہ کریں تو ان دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہونا سمجھ میں آئے گا۔ یہ صفات ذات اول کی صفات مقارنہ ہونے کی حیثیت سے بھی اشیا سوائے ذات ہی ہونگی، اب یہ بات واجب الوجود میں کثرت کا سبب ہوگی، جو محال ہے، اسی لیے ان کا نفی صفات پر اجماع ہوا ہے۔

ان سے پوچھا جائے گا کہ اس قسم کی کثرت کے محال ہونے کو تم نے کیسے جانا؟ اس بارے میں تم سوائے معتزلہ کے کافر مسلمین کے خلاف جارہے ہو، اب اس پر تم کون سی دلیل پیش کرتے ہو؟ اگر کہا جائے کہ ذات جو صفات کی حامل

ہوتی ہے واحد ہے، لہذا واجب الوجود میں کثرت صفات محال ہے۔ اب یہی مسئلہ مابہ النزاع ہے، اس کا محال ہونا بضرورت تو معلوم نہیں، اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے! تمہاری دلیل کیا ہے؟

اس بارے میں ان کے دو مسلک ہیں۔

اولاً تو وہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر بذیل یہ ہے کہ دو چیزوں میں یعنی صفت و موصوف میں سے جب یہ وہ نہ ہو اور وہ یہ نہ ہو

۱۔ یا تو ان میں سے ہر ایک دوسرے سے وجود میں مستغنی ہوگی (۲) یا ہر ایک دوسرے کی محتاج ہوگی (۳) یا یہ کہ ایک ان میں سے دوسرے سے مستغنی ہوگی اور دوسری محتاج ہوگی اور اگر ہر ایک کو مستغنی قرار دیا جائے تو دونوں واجب الوجود ہو جاتے ہیں، اور یہ تشبیہ مطلقہ ہے، جو محال ہے۔

یا ہر ایک ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی محتاج ہوں گی تو ان میں سے ایک واجب الوجود نہ ہوگی، کیونکہ واجب الوجود کے معنی یہ ہیں کہ جس کا قوام خود اسی کی ذات سے ہو، اور وہ اپنے غیر سے من کل وجہ مستغنی ہو، مگر جب یہ غیر کی محتاج ہو تو یہ غیر اس کی علت ہوا، اگر اس غیر کو ہٹا دیا جائے تو اس کا وجود ممتنع ہوگا اپنی ذات سے اس کا وجود نہ ہوگا بلکہ اپنے غیر سے ہوگا۔

اور اگر کہا جائے کہ ایک ان میں سے دوسرے کی محتاج ہوتی ہے، تو جو محتاج ہوتی ہے وہ معلول ہے اور واجب الوجود دوسرا ہے، اور جب وہ معلول ہوگا تو سبب کا محتاج ہوگا اور اس بات کی طرف مودی ہوگا کہ ذات واجب الوجود، سبب کے ساتھ مرتبط ہوتی ہے۔

اعتراض اس پر اس طرح ہوگا کہ ان اقسام میں سے اختیار کردہ قسم اخیر ہے، لیکن پہلی قسم تشبیہ مطلقہ کے متعلق بھی ہم نے گزشتہ مسئلہ میں یہ ظاہر کر دیا ہے کہ تمہاری تردید کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، کیونکہ تشبیہ مطلقہ کا ابطال کثرت کے ابطال ہی پر مبنی ہوگا۔ اس لیے جو چیز کسی مسئلہ کی فرع ہوں اس کی اصل نہیں قرار

دی جاسکتی۔ لیکن مناسب تریہ ہے کہ کہا جائے کہ ذات اپنے توام میں صفات کی محتاج نہیں ہوتی، البتہ صفات محتاج ہوتی ہیں موصوف کی جیسا کہ خود ہم میں ہوتا ہے۔

رہا ان کا یہ قول کہ اپنے غیر کا محتاج واجب الوجود نہیں ہوتا، تو ان سے پوچھا جائے گا کہ اگر تم واجب الوجود سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کی کوئی علت فاعلی نہیں ہے تو پھر تم یہ کیوں کہتے ہو؟ اور یہ کہنا کیوں محال ہوا کہ جیسے ذات واجب الوجود کی قدیم ہے اور اس کا کوئی فاعل نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفت بھی اس کے ساتھ قدیم ہے اور اس کا کوئی فاعل نہیں ہے؟ اور اگر تم واجب الوجود سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کی کوئی علت قابلہ نہیں ہوتی تو اس معنی میں صفات کو ضروری یا واجب نہیں کہا جاسکتا۔ مگر اس کے باوجود وہ قدیم ہوتی ہیں اور ان کا کوئی فاعل نہیں ہوتا، تو اس رائے میں کون سا تضاد ہے؟

اگر کہا جائے کہ واجب الوجود مطلق وہ ہوتا ہے جس کی نہ علت فاعلہ ہو نہ قابلہ مگر جب یہ تسلیم کیا جائے کہ صفات کی علت قابلہ ہوتی ہے تو ان کا محلول ہونا بھی تسلیم کیا جائے گا۔

ہم کہیں گے کہ ذات قابلہ کا نام علت قابلہ رکھنا آپ کی اصطلاح ہے، اور اس اصطلاح کے مطابق دلیل تو ثبوت واجب الوجود کی طرف رہبری نہیں کرتی، البتہ ایسے کنارے کے اثبات کی طرف رہبری کرتی ہے جہاں علل و معلولات کا تسلسل منقطع ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی اندازے کی رہبری نہیں کرتی، اگر واحد کے ایسے ایسی صفات قدیمہ کو مانا جائے جن کا کوئی فاعل نہیں، جیسا کہ اس کی ذات کا کوئی فاعل نہیں، تو قطع تسلسل جب بھی ممکن ہے، لیکن ان صفات کا استقرار اس کی ذات ہی میں ہوگا، لہذا لفظ واجب الوجود کو نظر انداز کر دینا چاہئے، کیونکہ اس سے التباس کا امکان ہے، اس وقت دلیل قطع تسلسل ہی کی طرف رہبری کرے گی اور کسی چیز کی طرف نہیں۔ اس کے سوا کسی اور چیز کا دعویٰ محض محکم ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ جس طرح کہ علت فاعلی میں قطع تسلسل واجب ہوتا ہے، علت قابلہ میں بھی واجب ہوگا، کیونکہ اگر ہر موجود کسی محل کا محتاج ہو جس میں وہ استقرار پاتا ہے تو محل بھی اسی طرح کسی محل کا محتاج ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔
 تو ہم کہیں گے کہ تم بجا کہتے ہو، اسی لیے ہمیں اس تسلسل کا قطع کر دینا ضروری ہے، اور ہم کہہ چکے ہیں کہ صفت اس کی ذات قابلہ بغیرہ نہیں ہوتی جیسا کہ ہماری ذات کی مثال سے ہم سمجھ چکے ہیں، اور ہماری ذات اس کا محل ہے اور ہماری ذات کسی محل میں نہیں ہے لہذا صفت و ذات کے علت فاعلی کا تسلسل منقطع ہو گیا کیونکہ صفت کا بھی کوئی فاعل نہیں جیسا کہ ذات کا کوئی فاعل نہیں، بلکہ ذات صفت کے ساتھ ہمیشہ ہی سے متصف ہے، جو بلا علت (ذات ہی کی طرح) موجود ہے، رہی علت قابلہ تو اس تسلسل ذات ہی پر منقطع ہوتا ہے، مگر اس سے یہ کیوں لازم آتا کہ جب علت کا انتفاء کیا جائے تو محل کا بھی انتفاء ہوگا، اور دلیل تو قطع تسلسل ہی پر مجبور کرتی ہے اور ہر طریقہ جس سے قطع تسلسل ممکن ہو وہ واجب الوجود کی اثباتی برہان کے قضیہ کا ثمرہ ہے۔

اور اگر واجب الوجود سے ایسے موجود کے سوا کئے جس کی کوئی علت فاعلی نہ ہو اور جس کی وجہ سے قطع تسلسل ہوتا ہو، کوئی اور چیز مراد لی جائے تو ہم اس کو واجب الوجود قطعاً تسلیم نہیں کرتے، اور جب کبھی عقل ایسے موجود قدیم کے قبول کرنے کے لیے جس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اپنے اندر گنجائش پاتی ہے تو وہ کسی صفت سے موصوف قدیم کے قبول کرنے کے لیے بھی، جس کی ذات و صفات کی بھی کوئی علت نہیں، اپنے اندر گنجائش پاتی ہے۔

مسئلہ دوم: فلسفیوں کا قول ہے کہ علم و قدرت، دونوں بھی ہماری ماہیت ذات میں داخل نہیں، بلکہ دونوں عرضی ہیں، اور جب یہی صفات اول کے لیے بھی ثابت کی جائیں تو وہ بھی اس کے ماہیت ذات میں داخل نہیں ہوں گی، بلکہ اس کی طرف بالاضافہ عرضی ہوں گی، گو یہ اس کے لیے دائم ہوں، اور بہت سے عرضی وجود ہمیشہ غیر مفارق ہو سکتے ہیں، اور ماہیت کے لیے لازم ہوتے ہیں، اس کے باوجود وہ اس کی

ذات کے مقوم نہیں ہوتے، مگر جب عرضی ہوں گے تو تابع ذات ہوں گے، اور ذات ان کا سبب ہوگی، لہذا معلول ہوں گے، پھر کس طرح وہ واجب الوجود قرار دیے جاسکتے ہیں؟ یہی وہ پہلی دلیل ہے جو کسی قدر عبارت کے ادل بدل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر تم ان صفات کو تابع ذات اور ذات کو ان کا سبب گرداننے سے یہ مراد لیتے ہو کہ ذات ان کی علت فاعلی ہے، اور وہ ذات کے مفعول ہیں تو ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ ہمارے علم کو ہماری ذات کی طرف مضاف کرنے کا مستلزم نہ ہوگا جبکہ ہماری ذات بھی ہمارے علم کی علت فاعلی نہیں ہے۔ اگر تم ذات سے محل مراد لیتے ہو اور کہتے ہو کہ صفت کا قوام بنفسہ غیر محل میں نہیں ہو سکتا تو یہ مسلم ہے، اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کو محال قرار دیا جائے۔ یا اگر صفت سے بتنی وجود یا عرضی وجود، یا معلول مراد لی جائے یا جو بھی مراد لی جائے، تب بھی بہر حال معنی میں کوئی تغیر نہ ہوگا، کیونکہ اس کے معنی اس کے سوائے کچھ نہیں ہوں گے کہ صفات الہیہ ذات الہی سے قائم ہیں، جیسی کہ تمام صفات ذات سے قائم ہوتی ہیں پھر ان کا قائم بالذات ہونا کیوں محال سمجھا گیا باوجودیکہ وہ بھی قدیم ہیں اور ان کا کوئی فاعل بھی نہیں۔

بہر حال فلسفیوں کی ساری دلیلیں تمام تر مرعوب کن الفاظ کا گورکھ دیکھنا ہیں وہ کبھی صفات الہیہ کو ممکن کہتے ہیں کبھی جائز، کبھی تابع، کبھی لازم، کبھی معلول، اور ان تمام الفاظ کو نا پسندیدہ قرار دیتے ہیں۔ ان سے کہا جائے گا کہ اگر اس کے معنی یہ ہیں کہ صفات کی کوئی علت فاعلی ہے تو یہ مانا نہیں جاسکتا، اور اگر اس سے مراد ہے کہ ان کی کوئی علت فاعلی نہیں بلکہ ان کے صرف قیام کے لیے محل کی ضرورت ہے تو اس معنی کے لیے جو عبارت چاہو گھڑ لو، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

عبارتیں رعب داب قائم کرنے کا ایک دوسرا طریقہ بھی ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی طرف موڈی ہوتا ہے کہ اول ان صفات کا محتاج ہے، حالانکہ غنی مطلق محتاج نہیں ہو سکتا، غنی تو اس کو کہیں گے جو اپنے غیر کا محتاج نہ ہو۔

یہ الفاظ کا انتہائی رکیک استعمال ہے۔ سمجھنا چاہئے کہ صفات کمال ذاتِ کامل سے کوئی الگ چیز نہیں ہیں کہ کہا جائے کہ وہ محتاج غیر ہو گئی، اگر وہ ہمیشہ سے ہے تو علم و قدرت و حیات کی صفاتِ کاملہ کے ساتھ بھی ہمیشہ سے ہے، پس محتاج کیسے ہوئی؟ یا یہ کہ کیسے جائز رکھا جاسکتا ہے کہ لزوم کمال کو احتیاج سے تعبیر کیا جائے، وہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ ”کمال وہ ہے جو کمال کا محتاج نہ ہو لہذا جو اپنی ذات کے لیے صفات کمال کے وجود کا محتاج ہو وہ ناقص ہے“ تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس کے کمال ہونے کے معنی ہی اس کی ذات کے لیے وجود کمال کے ہیں، پس تم محض لفظی تخیلات کی بنا پر ان صفات کمال کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو تہذیب الہیت ہیں اگر کہا جائے کہ جب تم نے ذات و صفت کو ثابت کر دیا اور ذات میں صفت کے حلول کو بھی ثابت کر دیا تو یہ ترکیب ہوئی اور ہر ترکیب مرکب کی محتاج ہے، اور اسی لیے اول کا جسم ہونا جائز نہیں رکھا جاتا کیونکہ جسم مرکب ہوتا ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ کہنا کہ ہر ترکیب محتاج مرکب ہوتی ہے، ایسی ہی بات ہے جیسے کہیں گے کہ ہر موجود محتاج موجد ہوتا ہے، اس لیے جب یہ کہا جائے گا کہ ”اول“ موجودِ قدیم ہے جس کی کوئی علت ہے نہ کوئی موجد، تو اسی طرح یہ بھی کہا جائے گا کہ وہ موصوفِ قدیم ہے، اس کی ذات کی کوئی علت ہے نہ اس کی صفات کی، نہ اس کی ذات کے ساتھ قیام صفات کی، بلکہ وہ کلی حیثیت سے بلا علت قدیم ہے، رہا جسم تو اس کو اول قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ وہ حادث ہوتا ہے، اور حادث اس لیے ہوتا ہے کہ وہ کبھی تغیرات سے خالی نہیں ہوتا۔ اور جو شخص کہ حدوث جسم کا قائل نہیں اس کو علتِ اولیٰ کو لازماً جسم ماننا پڑے گا جیسا کہ ہم آئندہ صفحات میں ثابت کریں گے۔

لہذا اس مسئلے میں تمہارے سارے مسالک ایک قسم کے تخیلات ثابت ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں فلسفی جو بھی ثابت کرتے ہیں اس کو نفس ذات کی طرف راجع کرنے کی قدرت بھی نہیں رکھتے، مثلاً اس کو وہ ”عالم“ تو ثابت کرتے ہیں مگر ان کے قول سے

یہ لازم آتا ہے کہ یہ صفت مجرد وجود پر زائد ہو، اس لیے ان سے پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا تم تسلیم کرتے ہو کہ اول اپنی ذات کے سوا کچھ بھی جانتا ہے؟ بعض تو اس کو تسلیم کرتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ نہیں وہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، مسلک اول وہ ہے جس کو ابن سینا نے اختیار کیا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ اول تمام اشیاء کو بنوع کلی جانتا ہے جو زمانہ کے تحت داخل نہیں، البتہ ان جزئیات کو نہیں جانتا جو اس میں متحدہ داخل علم کا موجب ہوتے ہیں کہ اس کی وجہ سے ذات عالم میں تخریب ہوتا ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ کیا اول کا علم، کل انواع و اقسام کے وجود کے ساتھ جن انتہا نہیں، عین اس کا علم بذاتہ ہے یا علم بغیرہ؟ اگر کہو کہ بغیرہ، تو تم کثرت کو ثابت کر رہے ہو اور قاعدہ کا نقص کر رہے ہو، اگر کہو کہ بعینہ ہے تو اس شخص کا اور تم میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ انسان کا علم بغیرہ عین اس کا علم بنفسہ و علم بذاتہ ہے، حالانکہ ایسا کہنے والے تو یقیناً بے وقوف ہیں۔ ان سے کہا جائے گا کہ شے واحد کی تعریف یہ ہے کہ اس کے اندر نفی و اثبات کا جمع ہونا وہاں بھی محال سمجھا جائے، چونکہ شے واحد کا علم واحد ہوتا ہے اس لیے آن واحد میں اس کو موجود و معدوم تصور کرنا محال ہوگا، چونکہ انسان کے لیے علم بنفسہ علاوہ علم بغیرہ کے وہی طور پر ممکن سمجھا جاسکتا ہے تو کہا جائے گا کہ اس کا علم بغیرہ اس کے علم بنفسہ کے سوا ہے۔ اگر دونوں علم ایک ہوں، تو ایک کی نفی دوسرے کی نفی، اور ایک کا اثبات دوسرے کا اثبات ہوگا، یہ محال ہے کہ زید موجود بھی ہو اور زید معدوم بھی ہو، یعنی آن واحد میں دونوں صورتیں ہوں تو ایسی محالیت علم بغیرہ کی علم بنفسہ کے ساتھ تو نہیں ہے، لہذا اسی قیاس پر اول کے علم بذاتہ کو علم بغیرہ کے ساتھ ایک نہیں سمجھا جاسکتا، کیونکہ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن سمجھا جاسکتا ہے، پس وہ دو جدا چیزیں ہیں، اور یہ تو ممکن نہیں ہے کہ اس کے وجود ذات کے بغیر اس کے وجود ذات کا وہی تصور کیا جائے۔ اگر کل ایسا ہی ہو تو یہ تو ہم محال ہوگا، لہذا جو فلسفی بھی یہ اعتراف کرتا ہے کہ اول اپنی

ذات کے سوا جانتا ہے تو وہ لامحالہ کثرت کو ثابت کرتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ ”وہ اپنی ذات کے غیر کو قصدِ اول کی بنا پر نہیں جانتا بلکہ اپنی ذات کو مبدأِ کل کی حیثیت سے جانتا ہے، پس کل کے ساتھ اس کا علم قصدِ ثانی کو لازم کرتا ہے، کیونکہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی ذات کو جانے بغیر یہ جانے کہ وہ مبدأ کائنات ہے، کیونکہ مبدأ کائنات ہونا اس کی ذات کی حقیقت سے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات کو اپنے غیر کا مبدأ سمجھے، ورنہ غیر بھی بطریق تضمن و لزوم اس کے علم میں شامل ہو جائے گا، اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کی ذات کے لیے لوازم نہ ہوں، اور یہ بات ماہیت ذات میں کثرت کی موجب نہیں ہوتی، البتہ نفس ذات میں کثرت کا ہونا متنع ہے۔“

اس کا جواب دو طریقے سے دیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ تمھارا قول کہ وہ اپنی ذات کو بحیثیتِ مبدأ جانتا ہے محض تحكم ہے، بلکہ چاہئے تو یہ کہ وہ صرف اپنی ذات کو جانے کیونکہ اپنے مبدأ ہونے کا علم تو علم بالوجود پر زائد ہوگا، اس لیے کہ مبدائیت ذات کی طرف اضافت ہے اور یہ جائز ہے کہ وہ ذات کو تو جانے اور اضافت بہ سوائے ذات کو نہ جانے، اگر مبدائیت کو اضافت نہ مانا جائے تو ذات میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے، اول اس میں وجود کے علاوہ ایک چیز مبدائیت بھی آجاتی ہے، اور یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، جیسا یہ جائز ہے کہ ایک انسان اپنی ذات کو تو جانے مگر اپنا معلول ہونا نہ جانے، کیونکہ اس کا معلول ہونا اس کی علت کی طرف اضافت ہے، غیر ذات ہے، اور علم بالاضافت غیر علم بالذات ہے، اس پر ہماری دلیل ثانی چلتی ہے، اور وہ یہ کہ ممکن ہے کہ علم بالذات متوہم ہو بغیر علم بالمبدائیت کے توہم کے، اور یہ تو ممکن نہیں ہے کہ علم بالذات بغیر علم بالذات کے متوہم ہو کیوں کہ ذات تو

واحد ہے۔

جواب کا دوسرا طریقہ یہ کہ تمھارا قول کہ کل کا علم اول کو قصدِ ثانی سے ہوتا ہے

ایک غیر معقول بات ہے، کیونکہ جب کبھی اس کا علم اپنے غیر پر محیط ہوتا ہے، جیسا کہ وہ اپنی ذات پر محیط ہے، تو اس طرح اس کو دو متغائر معلومات حاصل ہوتے ہیں اور معلوم کا تعدد و تغایر تعددِ علم کا موجب ہوتا ہے، کیونکہ دو معلوموں میں سے ایک معلوم دوسرے سے وہم میں جدا کیا جاسکتا ہے۔ لہذا ایک کا علم بعینہ دوسرے کا علم کبھی نہ ہوگا، اگر ایک کا علم بعینہ دوسرے کا علم ہو تو ان میں سے ایک کے وجود کا اندازہ کرنا بغیر دوسرے کے وجود کے اندازے کے محال ہوگا، حالانکہ وہاں کوئی دوسرا تو نہیں ہے، لہذا جب کل واحد ٹھہرا تو اس میں اختلاف نہ ہوگا کہ اس کو قصد ثانی سے تعبیر کیا جائے۔

کاش مجھے کوئی سمجھائے کہ نفی کثرت پر وہ شخص کیسے اقدام کرتا ہے جو کہتا ہے کہ خدا کے علم سے ایک ذرہ آسمانوں میں اور نہ زمین میں باہر ہو سکتا ہے، لیکن وہ ان تمام چیزوں سے بنوع کلی واقف ہے۔ اور کلیات معلومہ کی تو کوئی انتہا نہیں پس ان کلیات کے متعلق علم باوجود اپنی کثرت و تغایر کے ہر لحاظ سے ایک ہے؟ ابن سینا نے اس بارے میں دوسرے فلسفیوں سے اختلاف کیا ہے جن کا خیال یہ ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا (اس کو وہ نفی کثرت سے احترا ستمحسب ہیں) یہ کیسے ممکن ہے کہ ابن سینا ان فلسفیوں کے ساتھ مل کر تو کثرت کی نفی کرے اور اثباتِ علم بالغیر میں ان سے اختلاف کرے، اس کو یہ کہتے ہوئے شرم کرنی چاہئے کہ اللہ تعالیٰ قطعاً کوئی چیز نہیں جانتا، نہ دنیا میں نہ آخرت میں، البتہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ہاں اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی، علم کی حیثیت سے تو غیر ہی اس سے اشرف ٹھہرا!

اس بے حیائی سے اجتناب کرتے ہوئے ابن سینا نے اس مذہب کو ترک کر دیا، اور اس کے باوجود وہ نفی کثرت من کل وجه پر برابر اصرار کرتا ہے، اور دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کا علم بنفسہ و بغیرہ بلکہ تمام اشیاء کا علم اس کی ذات کا عین ہے بغیر کسی زیادتی کے، لیکن یہ تو عین تناقض ہے، جس کے قابل ہونے سے دوسرے فلسفیوں کو شرم آتی ہے

اس طرح ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ابن سینا اور وہ جن سے یہ اختلاف کرتا ہے
دونوں رسوائی و ملامت کا ہدف بنتے ہیں۔

مگر اسی چاہنے والے کو خدا نے فعلی اسرار گمراہی میں ڈال دیا ہے، جو سمجھتا ہے کہ
الہی امور کی کتنی نظر و تخیل سے ہاتھ آجاسکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب یہ ثابت ہو جائے کہ خدا اپنی ذات کو بہ حیثیت مبدء ابریل
اضافت جانتا ہے کیونکہ علم دو مضاف کے ساتھ بھی ایک ہو سکتا ہے، جیسے کوئی اپنے
بیٹے کو پہچانے تو اس پہچاننے یا جاننے میں اس کے باپ ہونے کا علم بھی داخل ہے
جو ضمنی علم ہے، اس سے معلوم کی تو کثرت ہوگی مگر علم متحد ہوگا، اسی طرح جب خدا
اپنی ذات کو مبدء بغیرہ کی حیثیت سے جانتا ہے تو علم تو متحد ہوگا، گو معلوم میں تعدد
ہو، پھر جب یہ چیز معلوم واحد اور اس کی اضافت میں تو سمجھ میں آتی ہے، اور
کثرت کا موجب نہیں ہوتی تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس چیز کی تعداد میں اضافہ
یا زیادتی جو بہ حیثیت جنس کثرت کی علت نہیں کثرت کی موجب نہ ہوگی۔

اسی طرح جو ایک چیز کو جانتا ہے پھر اس چیز کے علم کو بھی جانتا ہے، تو وہ اس علم کو
جانتا ہے اور ہر اس علم کو جانتا ہے جس کو بنفسہ اور بہ علومہ جانے، لہذا معلوم متعدد
ہونے کے باوجود علم متحد ہوگا، ہمارے دعوے کا دوسرا ثبوت یہ ہے کہ تم تو معلوم
خداوندی کو غیر متناہی، اور اس کے علم کو واحد سمجھتے ہو، تم یہ نہیں کہتے کہ اس کے
علوم کی تعداد لامتناہی ہے، پس اگر تعدد معلوم تعدد ذات علم کا موجب ہونا تو ذات
باری میں ایسے علوم ہونا چاہیے، تنقاجن کے اعداد کی کوئی انتہا نہ ہو اور یہ محال ہے۔
تو ہمارا جواب یہ ہے کہ جب کبھی علم ہر لحاظ سے واحد ہو، تو اس کا تعلق دو معلوم
سے متصور نہ ہوگا، جب علم کا ایک سے زیادہ علوم سے تعلق ہوگا تو وہ کثرت کا مقتضی ہوگا
اگر فلسفیوں کے ان اصول موضوعہ کا اتباع کیا جائے جو انھوں نے اپنے نظریہ کثرت
کے سلسلے میں وضع کئے ہیں، کیونکہ فلسفیوں نے کثرت کے معنی کے بیان میں مباہلہ سے
کام لیا ہے، جب وہ کہتے ہیں کہ اگر اول کی ایسی ماہیت جو موصوف بالوجود کہلائی

جاسکتی ہو، تو یہ بھی ایک قسم کی کثرت ہوگی، وہ کوئی ایسی چیز کا تصور کر ہی نہیں سکتے جس کی حقیقت واحد ہو اور پھر وہ موصوف بالوجود ہو، بلکہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر حقیقت وجود کی طرف مضاف ہو تو یہ دو مختلف چیزیں ہوں گیں، اور یہیں سے کثرت پیدا ہوگی پس اس بنیاد پر ایسے علم کا فرض کرنا جو مخلوقات کثیر سے متعلق ہو ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اس میں ایسی نوع کثرت کو لازم سمجھا جائے جو وجود مضاف الی الہائیت کے فرض کرنے سے بھی زیادہ واضح اور صاف ہو۔

رہا بیٹے کے بارے میں علم، یا ایسے ہی دوسرے اضافی حدود کا علم تو اس میں کثرت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں دو چیزوں کا علم لازمی ہے، ذات ابن کا، ذات اب کا، اور یہ دو علم ہوئے، اور تیسرا علم جو ان دونوں کے درمیان اضافت ہے، یہ تیسرا علم دونوں سابق علموں سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ دونوں اس کی شرط ہیں اور اس کی ضرورت کا تعین کرتے ہیں، جب تک کہ اولاً مضاف کا علم نہ ہوگا، ثانیاً کا بھی نہ ہوگا اس لیے یہ علوم متعدد ہوئے، جو ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہیں۔ ایسا ہی جب اول، اپنی ذات کو سائر انواع و اجناس کی طرف بحیثیت مبداء مضاف جانے تو اس امر کا محتاج ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو جانے، اور اجناس کی اکائیوں کو جانے، اور ان کی طرف من حیث المبدأ اپنی ذات کی اضافت کو بھی جانے اور اضافت کا اس کو معلوم ہونا قابل فہم نہ ہوگا۔

رہا ان کا یہ قول کہ جب کوئی شخص کسی چیز کو جانے تو اس کا عالم ہونا اسی علم سے بنفسہ جانا جائے گا، لہذا معلوم تو متعدد ہوگا، مگر علم واحد ہوگا، صحیح نہیں ہے بلکہ اس کا عالم ہونا ایک دوسرے علم سے جانا جائے گا اور یہ دوسرا علم تیسرے علم سے، نہ علم جزاء، اور بالآخر ایک ایسے علم کی طرف ختمی ہوگا جس سے وہ غافل ہے، اور اس کو نہیں جانتا، اس کے باوجود ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کا سلسلہ غیر متناہی چلنے لگتا ہے، بلکہ وہ ایسے علم پر منقطع ہو جاتا ہے جو اس کے معلوم سے متعلق ہے، وہ وجود علم سے غافل ہے نہ کہ وجود معلوم سے، جیسے کوئی شخص مسیحا کو جانے اور علم کی

اس حالت میں اس کا ذہن شے معلوم میں مستغرق رہے، وہ معلوم ہے سیاہی، اور وہ اس کے سیاہی پن کے علم سے غافل ہے اور اس کی طرف متوجہ نہیں ہے، اگر توجہ کرے تو پھر دوسرے علم کا محتاج ہو گا، اور اس سے اس کی توجہ منقطع ہو جائے گی۔

رہا ان کا قول کہ یہی الزام تمہارے اصول سے معلومات باری پر بھی وارد ہوتا ہے کیوں کہ وہ غیر متناہی ہیں، اور علم تمہارے پاس واحد ہے، مگر ہم کہتے ہیں کہ ہم اس کتاب میں کسی شے کی تعمیری یا اثباتی بحث تو نہیں کر رہے ہیں جو اس کا جواب دیتے بیٹھیں ہم یہاں تو محض سلبی اور انہدامی شے کی بحث میں مصروف ہیں۔

اور اگر کہا جائے کہ ہم تمہارے کسی خاص فرقہ پر الزام نہیں لگا رہے ہیں اور جو الزام کہ ہم عمومی طور پر لگاتے ہیں تو تم کو اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں، مگر جب روئے سخن خاص تمہارے ہی طرف ہو تو تمہیں جواب دینا چاہئے۔

ہم کہتے ہیں کہ نہیں، ہمیں تو صرف تمہیں اس بات سے عاجز ثابت کر دکھانا ہے کہ تم برائین قطعہ سے حقائق امور کو جان سکتے ہو، اور جب تمہارا عجز ظاہر ہو جائے تو یہ جاننا چاہئے کہ بعض لوگ ایسے ہی ہیں جن کا یہ یقین ہے کہ امور الہیہ کے حقائق کا عقلی کدوکاوش سے علم نہیں ہو سکتا، بلکہ عقل بشری ان کی دریافت سے قاصر ہے، اسی لیے صاحب شریعت صلوات اللہ علیہ التسلیم نے فرمایا ہے "تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ" مخلوق خدا کی ماہیت میں غور کرو، خدا کی ماہیت

میں غور نہ کرو، تم ان لوگوں کی کس طرح تردید کر سکتے ہو جو رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سچائی کے بدلیل مجرہ معتقد ہیں، اور جس نے رسول بھیجا ہے اس پر کسی عقلی حکم کے لگانے سے احتراز کرتے ہیں، جو صفات باری میں عقلی فکر سے غور و فکر سے اجتناب کرتے ہیں، جو صفات الہیہ کے بارے میں صاحب شریعت کے بیانات کی تصدیق کرتے ہیں، ان کے فرمودہ نکات کو تسلیم کرتے ہیں، جو اس ذات واجب کے عالم، مرید، قادر، حی وغیرہ ہونے کا برابر اعتراف کرتے ہیں، بغیر اس کج بخشی کے کہ ان صفات کا حامل وہ کیسے ہے اور کیا ہے، کیونکہ وہ خوب سمجھتے ہیں کہ وہ ذات برتر از قیاس و خیال و گمان

وہم ہے اور یہاں آکر عقل کے پیر چلنے لگتے ہیں۔

ذہن میں جو کھس گیا لا انتہا کیوں کر ہوا

جو سمجھ میں آگیا پھر وہ خدا کیوں کر ہوا

(اکبر الہ آبادی)

ہمارا اعتراض یہی ہے کہ تم جو دعویٰ کرتے ہو کہ ہم حقایق کو دلیل سے سمجھتے ہیں اور عقل سے ثابت کرتے ہیں بتاؤ تو وہ کون سی حجت ہے جو ٹوٹ نہیں جاتی اور کون سی دلیل ہے جو حقیقت کا ادراک کر لیتی ہے اور ریاضی کے مضامینوں کی طرح ناقابل شکست ہوتی ہے؟ اگر کہا جائے کہ یہ اشکال ابن سینا پر وارد ہوتا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ خدا اپنے غیر کو بھی جانتا ہے، حالانکہ دوسرے محققین فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفہ کے اس مذہب کی رسوائی کا اندازہ اسی سے ہو سکتا ہے کہ بہت سے نامور متاخرین اس کی ہر جہتی تائید سے انکار کر گئے، کیونکہ اس قسم کے مسائل کی رکاوٹ کو کوئی سنجیدہ فہم برداشت نہیں کر سکتا، مثلاً مذکورہ بالا دعویٰ ہی کو دیکھو، جو معقولات کو علت پر افضلیت دیتا ہے کیونکہ فرشتے ہوں یا انسان بہر حال ہر ذی شعور اپنے کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی، مگر خدا ہے کہ سوائے اپنی ذات کے کسی کو بھی نہیں جانتا، فرشتے تو فرشتے ہیں، وہ تو معمولی آدمیوں سے بلکہ جانوروں سے بھی گیا گزرا ہو گیا، علم تو ایک شریف ترین چیز ہے، اس کا نقصان تو بہت بڑا نقصان ہے، دیکھو خدا میں یہ نقصان کیسے؟ پھر تم تو یہ بھی کہتے ہو کہ وہ عاشق بھی ہے اور معشوق بھی، کیونکہ اس کے لیے بہادار کل ہے، اور جمال اتم، تو بھلا بتاؤ کہ وجود بسیط کا کون سا جمال ہے جس کی نہ ماہیت ہے نہ حقیقت اسے تو یہ بھی خبر نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے اور کس پر کیا گزر رہی ہے، اور اس سے کیا لازم آ رہا ہے، اور اس سے کیا آلا بلا صادر ہو رہا ہے، اور کب ہو رہا ہے؟ اس سے بڑھ کر ذات باری تعالیٰ میں کون سا نقصان تصور کیا جاسکتا ہے؟ تمام عقلاء کو اس جماعت پر تعجب ہوتا ہے جس کو معقولات میں غور و فکر کرنے کا دعویٰ ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ رب الارباب، مسبب الاسباب کو

قطعاً علم نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے، تو اب اس میں اور ایک بے جان لاش میں
 کیا فرق ہوگا؟ ”لَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يَقُولُ الظّٰلِمُونَ عَلَوًا کَبِیْرًا“ (ترجمہ: اللہ تعالیٰ
 ظالموں یعنی حد سے تجاوز کرنے والوں کے اقوال سے بالاتر ہے) یہی نہ کہ وہ اپنے
 آپ کو جانتا ہے، مگر لاش کچھ بھی نہیں جانتی، کون سا کمال ہے اپنے آپ کو جاننے
 میں جب دوسرے کے احوال کا علم نہ ہو، یہ وہ مذہب ہے جس کی کمزوری تو قبیح
 سے مستغنی ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ باوجود اس رسوائی کے کثرت کے الزام
 سے بھی تم بری نہیں ہو سکتے، وہ اس طرح کہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ اس کا علم ذات
 اس کا عین ذات ہے یا غیر ذات؟ اگر کہو کہ غیر ذات ہے تو کثرت پیدا ہو گئی، اگر کہو
 کہ عین ذات ہے تو پھر مختار ہے اور اس شخص کے درمیان کیا فرق ہے جو کہتا ہے
 کہ انسان کا اپنی ذات کا علم اس کی عین ذات ہے، اور یہ حماقت ہے، کیوں کہ
 انسان کی ذات کا وجود اس حالت میں سمجھ میں آتا ہے جبکہ وہ اپنی ذات سے غافل
 ہو، پھر جب اس کی غفلت زائل ہو جاتی ہے تو وہ اپنی ذات کی طرف توجہ کرتا ہے،
 تو اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شعور ذات اس کی ذات کا غیر ہے۔

پھر اگر تم کہو کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات کے علم سے خالی ہوتا ہے
 پھر وہ علم اس پر طاری ہوتا ہے تو لامحالہ اس کا غیر ہی ہوا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ غیریت طریاق اور مقارنت سے نہیں پہچانی جاتی، کیونکہ یہ
 جائز نہیں ہو سکتا کہ عین شے ہی شے پر طاری ہو جائے، اور غیر شے جب کسی شے سے
 مقارن ہو تو وہ وہی نہیں ہو سکتی، اور اس کے غیر ہونے کی تریف سے خارج نہیں
 ہو سکتی، اس سے یہ ثابت ہوا کہ اول ہمیشہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے، یہ اس بات
 کی دلیل نہیں، کہ اس کا اپنی ذات کا علم اس کی عین ذات ہے، حالانکہ وہ ہم میں
 دو چیزوں کے تخیل کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے، ایک تو ذات، دوسرے طریاق شعور
 طریاق کا عین ذات ہونا وہم میں مقصود نہیں ہو سکتا۔

اگر کہا جائے کہ اس کی ذات ہی عقل و علم ہے، اس لیے ایسا نہیں کہا جاسکتا کہ

اس کی ذات پھر ظلم ذات، تو ہم کہتے ہیں کہ اس بیان میں بھی حماقت عیاں ہے
 کیونکہ علم ایسی صفت یا ایسا عرض ہے جو موصوف کو چاہتا ہے، پھر یہ کہنا کہ اس
 کی ذات ہی عقل و علم ہے یہ کہنے کے مرادف ہے کہ وہی قدرت و ارادہ ہے اور وہی
 قائم بنفسہ ہے، نیز ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی سیاہی یا سفیدی کے بارے میں
 کہے کہ وہ قائم بنفسہ ہے، یا کمیت و تربیع و تثلیث کے بارے میں کہا جائے کہ وہ
 قائم بنفسہ ہیں، یا یہ کہ اعراض قائم بنفسہ ہیں، پس جس اصول پر یہ محال سمجھا جاتا
 ہے کہ صفات اجسام، بنیر جسم کے جو غیر صفات ہے بنفسہ قائم ہو جائیں، اسی طرح یہ بھی
 محال سمجھا جائے گا کہ صفت علم و حیات و قدرت و ارادہ بھی بنفسہ قائم ہو جائیں،
 البتہ وہ ذات کے ساتھ قائم ہو سکتے ہیں، لہذا حیات ذات کے ساتھ قائم ہوئی
 اور اس کی حیات کہلائے گی، ایسا ہی دوسری صفات، پس اس طرح وہ اول
 سے نہ صرف تمام صفات کو اور حقیقت و ماہیت کو سلب کرنے پر ہی اکتفا نہیں
 کر سکتے جب تک کہ اس سے قیام بنفسہ کو بھی سلب نہ کر لیں، اور اس کو محض اعراض
 و صفات ہی میں نہ تحویل کر دیں جن کا قیام بنفسہ ممکن نہیں۔
 آئندہ ایک الگ مسئلے کے سلسلے میں ہم یہ بھی بتائیں گے کہ فلسفی اللہ تعالیٰ
 کے عالم بنفسہ اور عالم بغیرہ ہونے پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے، انشاء اللہ تعالیٰ۔



مسئلہ (۷)

فلسفیوں کے ہر قول کے ابطال میں اول مسئلہ جائز نہیں کہ اس کو غیر

اس کے ساتھ جنس میں رکت اور رکی اور پھر جنس کا اول اور اولیٰ ہو سکتا

فلسفی اس امر پر متفق ہیں اور اسی پر اپنا یہ دعویٰ قائم کرتے ہیں کہ جب اول کسی شے سے جنسی مشارکت نہیں رکھتا تو پھر کوئی شے فصل کی حیثیت سے بھی اس سے منفصل نہیں ہو سکتی، لہذا اس کی کوئی حد (تعریف) نہیں ہو سکتی، کیونکہ حد جنس فصل سے مرکب ہوتی ہے، اور جو ان سے مرکب نہ ہو تو اس کی کوئی حد بھی نہیں ہو سکتی، کیوں کہ یہ ترکیب کی ایک نوع ہے، اور وہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ کسی کا یہ کہنا کہ وہ موجود ہو جو ہر ہونے، اور غیر کے لیے علت ہونے میں محلول اول کا مساوی ہوتا ہے، مگر صاف طور پر کسی دوسری حیثیت سے وہ محلول اول سے متماثر ہوتا ہے، تو یہ مشارکت فی الجنس نہیں کہلائی جاسکتی، بلکہ وہ لازم عام میں مشارکت ہوگی، اور جیسا کہ منطق سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس اور لازم میں فی الحقیقت فرق ہے، گو وہ دونوں عموم میں مغترق نہ ہوں، کیونکہ جنس ذاتی وہ صفت عام ہے جو ”ما ہو“ (وہ کیا ہے) کے جواب میں عام طور پر بتلائی جاتی ہے، اور شے محدود کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے، اور اس کی ذات کی مقوم (یعنی قائم کرنے والی) ہوتی ہے، جیسے انسان کا ایک زندہ ہستی ہونا ماہیت انسان میں داخل ہے (یعنی زندہ رہنا) لہذا وہ جنس ہوگا، اور اس کا مولود و مخلوق ہونا اس کے لیے لازم ہے جو کبھی اس سے جدا نہیں ہو سکتا، لیکن ماہیت میں داخل نہیں ہے، اگرچہ کہ لازم عام ہے، یہ بات منطق کے ان معلومات میں سے ہے جن میں شک نہیں کیا جاتا۔

نیز یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ وجود اشیا کی ماہیتوں میں کبھی داخل نہیں ہوتا۔

بلکہ وہ ماہیت کی طرف دو طرح سے مضاف ہوتا ہے، یا تو لازم غیر مفارق کی حیثیت سے جیسے آسمان، یا وارد کی حیثیت سے، جیسے کہ ان اشیاء کا وجود جن کی زلزلے میں ابتدا ہوتی ہے۔ لہذا وجود میں مشارکت جنس میں مشارکت نہ ہوگی۔

رہی دوسری تمام علتوں کی طرح اس کی مشارکت اپنے غیر کی علت ہونے میں تو وہ اضافت لازم میں مشارکت ہوگی، اور ماہیت میں داخل نہ ہوگی، کیونکہ مبدئیت اور وجود میں سے ایک بھی ذات کا مقوم نہیں، بلکہ وہ دونوں ذات کے لازم ہیں، بعد اس کے کہ وہ ذات کو اس کے اجزائے ماہیت سے قوام دیں، اس میں مشارکت محض لازم عام میں مشارکت ہوگی، جس کا لزوم ذات کا تابع ہوتا ہے، وہ جنس میں مشارکت نہیں، اسی لیے اشیاء کی تعریف صرف مقومات ہی سے کی جاتی ہے، اگر لازم کے ساتھ ان کی تعریف کی جائے تو یہ رسماً ہوگا، تمیز کے لیے، نہ کہ حقیقت شے کی تصویر کے لیے، لہذا مثلث کی یہ تعریف نہیں کی جائے گی کہ وہ ایسی شکل ہے جس کے دو زاویہ قائمہ مساوی ہوتے ہیں، اگرچہ یہ ہر مثلث کے لیے لازم عام ہے، بلکہ کہا جائے گا کہ وہ ایسی شکل ہوتی ہے جو تین اضلاع سے محیط ہوتی ہے، یہی حال اس کے جوہر ہونے میں مشارکت کا ہے، کیوں کہ اس کے جوہر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ موجود ہے موضوع میں نہیں ہے، اور موجود جنس نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کی طرف امر سلبی کو مضاف کیا جاتا ہے، اور وہ امر سلبی یہ ہے کہ ”وہ موضوع میں نہیں ہے“ لہذا جنس مقوم نہ ہوگی، بلکہ اگر اس کی طرف اس کے ایجاب کو مضاف کیا جائے اور کہا جائے کہ ”موضوع میں موجود ہے“ تو عرض میں جنس نہ ہوگی، اور یہ بات اس لیے کہ جوہر کو اس تعریف سے معترف کرتا ہے، جو اس کے لیے رسم کی طرح ہے ”یعنی یہ کہ وہ موجود ہے“ موضوع میں نہیں ہے، تو اس کا وجود ہونا ہی معترف نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف یہ معلوم ہوگا کہ وہ موضوع میں ہو سکتا ہے یا موضوع میں نہیں ہو سکتا، بلکہ ہمارے قول کے معنی رسم جوہر میں یہ ہیں کہ وہ موجود موضوع میں نہیں ہے، یعنی وہ کوئی سببی حقیقت ہے، جب موجود ہو تو موضوع میں تو موجود نہ ہوگا، اور ہم اس سے یہ مراد تو نہیں لیتے کہ

تعاریف کے وقت وہ موجود بالفعل ہے، تو اس میں مشارکت جنس میں مشارکت نہ ہوگی، بلکہ مقومات ماہیت میں مشارکت ہی مشارکت فی الجنس کہلاتی ہے جو اس کے بعد فصل سے مباہنت کی محتاج ہوتی ہے، اور اول کے لیے تو کوئی ماہیت نہیں ہے سوائے وجود واجب کے، پس وجود واجب ہی طبیعت حقیقیہ ہے، اور فی نفسہ ماہیت ہے، جو اسی کے لیے ہوتی ہے، اس کے غیر کے لیے نہیں ہوتی، اور جبکہ وجوب وجود اس کے سوا کسی کے لیے نہ ہوگا تو اس کے غیر کی اس کے ساتھ مشارکت نہ ہوگی، لہذا چونکہ وہ اس سے لفصل نوعی منفصل نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کے لیے تو کوئی نہیں ہوتی۔

یہ ہے ان کے مذہب کی تفہیم۔

اور اس پر دو صورتوں سے حرج کی جاتی ہے، ایک ہے مطالبہ، دوسرا ابطال بد مطالبہ یہ ہے کہ کہا جائے گا کہ یہ آپ کے مذہب کا خلاصہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ اول کے بارے میں اس کے محال ہونے کو آپ نے کس طرح جانا، حتیٰ کہ آپ نے اس اثبتیت کی نفی کی بنیاد رکھی ہے۔ آپ کا تو یہ کہنا ہے کہ ”دوسرے کے لیے چاہئے کہ ایک شے میں اول سے مشارکت کرے اور ایک شے میں مباہن ہو“ اور جو چیز کے اس میں اس سے مشارکت کرتی ہے اور جو چیز کے اس سے مباہن ہوتی ہے وہ مرکب ہوگی، اور مرکب محال ہے۔

لہذا ہم پوچھتے ہیں کہ ترکیب کی اس نوع کا محال ہونا تم نے کیسے جانا، اس پر تو کوئی دلیل نہیں ہے سوائے تمہارے اس قول کے جو نفی صفات کے استدلال میں تم نے پیش کیا ہے کہ جو جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے وہ اجزاد سے مجتمع ہوتا ہے، اگر کسی چیز یا کل کا وجود دوسرے سے مستقل ہو کر صحیح ہو سکتا ہے تو وہ دوسرے کے برخلاف واجب الوجود ہوگا۔ اور اگر اجزاء کا وجود کل سے مستقل ہو کر صحیح نہیں ہو سکتا اور نہ کل کا وجود اجزاء کے بغیر صحیح ہو سکتا ہے، تو ان میں سے ہر ایک معلول کا محتاج ہوگا اور اس دلیل پر ہم نے صفات کی بحث میں غور کیا ہے، اور بتلادیا ہے کہ قطعاً سلسل

علل میں یہ محال نہیں ہے، اور دلیل سوائے قطع تسلسل کے کسی طرف رہنمائی نہیں کر سکتی۔

رہی وہ عظیم الشان چیزیں جن کے ساتھ واجب الوجود کے متصف ہونے کے لزوم کو تم نے اختراع کیا ہے، تو اس پر کسی دلیل سے رہنمائی نہیں ہو سکتی، اگر واجب الوجود کا وصف وہی ہے جو تم بتلاتے ہو کہ اس میں کثرت نہیں ہو سکتی لہذا وہ اپنے قوام میں اپنے غیر کا محتاج نہیں ہوتا، تو اس وقت اثبات واجب الوجود پر تو کوئی دلیل نہیں البتہ صرف قطع تسلسل پر دلیل ہے، اس پر ہم نے صفات کے بحث میں حرج کر دی ہے۔ پس شے کی تقسیم، جنس و فصل میں موصوف کی تقسیم کی طرح نہیں، جو ذات و صفت میں کی جاتی ہے، کیونکہ صفت غیر ذات ہے، اور ذات غیر صفت ہے، اور نوع میں کل وجہ غیر جنس نہیں ہوتی، جب کبھی ہم نوع کا ذکر کرتے ہیں تو گویا جنس اور نامدار جنس کا ذکر کرتے ہیں، مثلاً ہم کہیں ”انسان“ تو گویا ہم ایک حیوان کا ذکر کر رہے ہیں جس پر نطق کا اضافہ کیا گیا ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ کیا انسانیت حیوانیت سے مستغنی ہو سکتی ہے ایسی ہی بات ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کیا انسانیت خود انسانیت سے مستغنی ہو سکتی ہے جبکہ اس کی طرف کسی دوسری چیز کو غم کیا جائے تو یہ نسبت صفت و موصوف کی کثرت سے اور زیادہ بعید ہے۔

سوال یہ ہے کہ کس بنیاد پر سلسلہ معلولات کو دوسری علتوں پر ختم کر دینا محال سمجھا جاتا ہے؟ ان میں سے ایک تو علت افلاک ہے دوسری علت عناصر، یا یہ کہ ایک علت عقول ہے دوسری علت اجسام، حالانکہ دونوں کے مابین مبانیات مفارقت فی المعنی موجود ہے، جیسا کہ سرخی اور گرمی کے مابین محال وادی میں بھی موجود ہے، کیونکہ دونوں مقابون فی المعنی ہیں، بغیر اس کے کہ ہم سرخی میں ترکیب جنسی اور فصلی فرض کریں، اور اس کو قابل انفصال قرار دیں۔ اگر اس میں کثرت ہوتی ہے تو یہ نوع کثرت وحدت ذات سے مانع نہیں ہوتی۔ پس کس بنا پر تم اس کو علیل میں محال سمجھتے ہو؟ اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح وہ دو صانع عالم کے امکان کی نفی پر

دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔

اور اگر کہا جائے کہ وہ اس طرح محال سمجھا جاتا ہے کہ اگر دونوں ذاتوں کے مابین ^{مست} کو وجوب وجود میں مشروط کر دیا جائے تو لازم ہوگا کہ وہ ہر واجب الوجود کے لیے پائی جائے، اس طرح دونوں متبائن نہیں ہوں گے، اگر اسے مشروط نہ کیا جائے اور نہ کوئی دوسری چیز مشروط کی جائے تو جو بھی وجوب وجود میں غیر مشروط ہو، اس کا وجود اس سے مستغنی ہوگا اور وجوب وجود بغیر اس کے پورا نہ ہوگا۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ بعینہ وہی بات ہے جس کا تم نے صفات میں ذکر کر دیا ہے، اور ہم اس پر گفتگو کر چکے ہیں۔ اس ساری بحث میں تلبیس کا مبداء لفظ واجب الوجود ہے، اس لیے اس کو نظر انداز کر دینا چاہیے۔ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دلیل واجب الوجود پر دلالت کرتی ہے اگر اس سے مراد ”ایسا موجود نہ لیا جائے جس کے لیے فاعل قیدیم نہیں ہے“ اگر اس سے مراد یہی ہے تو لفظ واجب الوجود کو ترک کر دینا چاہیے، اور تمہیں ثابت کر دینا چاہیے کہ ”وہ موجود جس کی علت بھی نہ ہو اور فاعل بھی نہ ہو“ اس میں تعدد و تباین محال سمجھا جائے گا، اور اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی۔

باقی رہا ان کا یہ سوال کہ آیا واجب الوجود کا بغیر کسی علت کے ہونا مشروط ہے اس چیز سے جو دو واجب الوجود ہستیوں میں مشترک سمجھی جاتی ہے؟ یہ ایک احتملاً بات ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے، جس چیز کی کوئی علت نہ ہو، اس کا ایسا ہونا کسی علت کا محتاج نہیں جس کی تلاش کی جائے، یہ تو ایسی ہی بات ہوگی جیسے کوئی کہے کہ سیاہی ہونا کیا کسی رنگ کے رنگ ہونے کی شرط ہے، اگر وہ شرط ہوتی ہے تو سرخی کیسے رنگ ہو سکتی؟ تو یہ اس کا جواب نہ ہوگا کہ اس کی (یعنی رنگ کی حقیقت میں تو دونوں میں سے ایک بھی مشروط نہیں ہے (یعنی عقلی طور پر رنگ ہونے کی حقیقت کے ثبوت میں) اور جہاں تک اس کے وجود کا تعلق ہے تو ان میں سے ہر ایک شرط ہو سکتی ہے، گو شرط واحد نہ سہی، یعنی فصل کے بغیر جنس کا وجود ممکن نہیں۔ اسی طرح جو دو علتیں ثابت کرتا ہے اور ان دونوں سے تسلسل کو منقطع کرتا ہے، تو وہ کہہ سکتا ہے کہ دونوں

فصول کی وجہ متبائن ہیں، اور کوئی ایک فصل لامحالہ شرط وجود ہوتی ہے لیکن سبیل تعیین نہیں۔
 اگر کہا جائے کہ یہ رنگ میں تو جائز ہے، کیونکہ اس کے لیے وجود مضاف الی الماہیت
 ہوتا ہے جو زائد علی الماہیت ہے، لیکن یہ واجب الوجود میں جائز نہیں، کیوں کہ اس کے
 لیے سوائے وجوب وجود کے کچھ نہیں، وہاں ماہیت ہی نہیں جس کی طرف وجود کو مضاف
 کیا جائے، جیسا کہ سیاہی کا فصل یا سرخی کا فصل من حیث لون رنگ ہونے کے لیے
 مشترک نہیں، البتہ وہ اپنے اس وجود میں جو علت سے حاصل ہوتا ہے مشترک ہوتے ہیں،
 اسی طرح وجود واجب میں کسی چیز کو مشترک نہ ہونا چاہئے، کیونکہ وجود واجب اول کے
 لیے ایسا ہی ہے جیسے رنگ کے لیے رنگ ہونا، رنگ کی طرف وجود مضاف کی طرح نہیں۔
 تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود ایسی حقیقت
 ہے جو وجود کے ساتھ موصوف ہوتی ہے، اس کی توضیح ہم آئندہ مسئلے میں کریں گے کہ یہ
 دعویٰ کہ واجب الوجود بلا ماہیت، خارج عن العقول ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ لوگ
 نفی تشبیہ کی بنیاد ترکیب جنسی و فصلی پر رکھتے ہیں، پھر اس کی بنیاد نفی ماہیت ماوراء
 وجود پر قائم کرتے ہیں، پس جب ہم آخر الذکر کو جو کہ اساس الماساس ہے باطل کر دیتے
 ہیں تو ان کے دعووں کی پوری غارت منہدم ہو جاتی ہے تب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی قوت
 محض نامشی ہے۔

الزام کا مسلک دوم :- ہم کہتے ہیں کہ اگر وجود جوہریت و مبدئیت جنس نہیں، کیونکہ
 وہ جواب ماہود (وہ کیا ہے) میں پیش نہیں کئے جاتے تو تمہارے پاس اول (خدا) عقل
 مجرد ہے، دوسری تمام عقول کی طرح، (جو وجود کے ثانوی مبادی ہیں جن کو وہ ملائکہ بھی
 کہتے ہیں، یعنی علت اول کے معلولات)، اور عقول مجردہ عن المادہ ہیں، پس اسی حقیقت
 میں خدا اور اس کا معلول اول شامل ہوگا، کیونکہ معلول اول بھی بسیط ہوتا ہے جس کی
 ذات میں ترکیب نہیں ہوتی، سوائے بحیثیت لازم کے، لہذا دونوں اس بات میں مساوی
 ہیں، اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک عقل مجرد عن المادہ ہے، اور یہ ایک حقیقت جنسیہ
 ہے، کیونکہ ذات کے لیے عقلیت مجردہ بوازم میں سے نہیں، بلکہ وہ ماہیت ہی ہے، اور یہی

ماہیت اول اور تمام عقول کے درمیان مشترک ہے، اب اگر اول دوسری عقول سے کسی دوسری شے کی وجہ سے مباہن نہ ہو تو تم اثبتیت کو بغیر یا بھی مباہنت کے تصور کرتے ہو، اور اگر وہ مباہن ہو تو جو مباہلہ مباہنت ہو گا وہ عقل کے مباہلہ مشارکت سے سوا ہو گا۔ اور اس میں مشارکت، حقیقت میں مشارکت ہوگی، کیونکہ اول اپنے نفس کو بھی جانتا ہے اور اپنے غیر کو بھی (اُس کے نزدیک جو ایسا سمجھتا ہے) اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں عقل مجرد عن المادہ ہے، اور معلول اول یعنی عقل اول جس کو کہ خدا نے بغیر واسطہ ایجاد کیا ہے، اس صفت میں اول کے ساتھ شریک ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ عقول جو معلولات ہیں مختلف انواع کی ہوتی ہیں، اور ان کا اشتراک عقلیت میں ہے اور افتراق مصول کی وجہ سے ہے، اس طرح اول عقلیت میں ان سب سے مشارکت رکھتا ہے۔

اب فلسفیوں کے سامنے دو متبادل پہلو ہیں، یا تو وہ قواعد جو انہوں نے مقرر کیا ہے ٹوٹ جائے گا یا پھر انہیں ماننا پڑے گا کہ عقلیت مقوم ذات اول نہیں۔ ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی کا بھی اختیار کرنا ان کے لیے محال ہے۔

آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے
ہیں مزید اس طرح کی شان دار،
مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے
ہمارے ویس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پینسل

عبداللہ عتیق : 03478848884

سدرہ طاہر : 03340120123

حسین سیالوی : 03056406067

مسئلہ (۸)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں جو دواول (خدا) بسیط، یعنی
وجود محض ہے، نہ ماہیت کے حقیقت جس کی طرف جو دواول کی صاف
کی جاسکے، اس کے لئے جو دوسرا ہی واسطہ جیسا کہ اس کے بغیر یہ ثابت

اس پر دو طریقوں سے جرح کی جائے گی :-

اول - مطالبہ دلیل کا: ان سے پوچھا جائے گا کہ تم نے یہ کیسے جانا، ضرورت عقل
کی بنا پر یا طریق نظری سے؟ ضرورت عقل کی بنا پر تو نہیں ہو سکتا، لہذا تمہیں اس کے ثبوت
میں نظری دلائل پیش کرنی چاہئیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر اول کے لیے ماہیت قرار دی جائے تو وجود اس کی طرف مضاف
ہوگا، اور اس کا تابع و لازم ہوگا، اور تابع معلول ہوتا ہے، لہذا وجود واجب معلول ہوگا
اور یہ بات متناقض ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ لفظ وجود واجب کے اطلاق میں بلبس پائی جاتی ہے
ہم کہتے ہیں کہ اس کے لیے حقیقت یا ماہیت ہے، اور یہی حقیقت موجود ہے، یعنی معدوم
یا منقہ نہیں ہے، اور وجود اس کی طرف مضاف ہے، اگر اس کا تابع و لازم نام رکھ سکتے
ہو تو الفاظ کے رد و بدل میں کوئی حرج نہیں یہ جان لینے کے بعد کہ وجود کے لیے کوئی فاعل
نہیں ہے، بلکہ یہ وجود قدیم ہے، بغیر علت فاعلی کے، اگر تابع و معلول سے یہ مراد لیتے ہو
اس کے لیے علت فاعلی ہے تو ایسا تو نہیں ہو سکتا، اور اگر اس کے سوائے کوئی اور چیز مراد
لی جائے تو وہ مستمم ہے، اور اس میں کوئی تضاد بھی نہیں، کیونکہ دلیل قطع تسلسل علی ہی پر
دالالت کرتی ہے، اور اس کا قطع حقیقت موجودہ اور ماہیت ثابتہ کے ذریعے ممکن ہے

سبب ماہیت کا محتاج نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت وجود کا سبب ہو جو ماہیت کے نتائج ہونے کی وجہ سے اس کا معقول یا مفعول ہوگا۔

تو ہم کہیں گے کہ ماہیت اشیائے حادثہ میں وجود کا سبب نہیں ہوتی، تو قدیم میں کیسے ہوگی؟ اگر وہ سبب سے اس کا فاعل مراد لیتے ہیں، اور اگر اس سے کوئی دوسری چیز مراد لی جائے (یعنی ایسی چیز جو ناگزیر ہے) تو ماہیت وجود کا سبب ہو سکتی ہے اور وہ محال بھی نہیں ہے۔ البتہ جو چیز اصل میں محال ہے وہ تسلسلِ علل ہے، مگر جب وہ منقطع ہو جائے تو محالیت دفع ہوگئی، باقی تو اس کے محال ہونے کی کوئی وجہ نہیں، ورنہ اس کے محال ہونے پر دلیل قائم ہونی چاہئے، مگر براہین جو فلاسفہ نے پیش کی ہیں وہ ساری تحککات کی قسم ہی کے ہیں، جن کی بنیاد زیادہ تر (۱) لفظ واجب الوجود پر ہے جس سے وہ بعض نتائج اخذ کرتے ہیں (۲) اور یہ تسلیم کر لیا گیا کہ دلیل ”واجب وجود“ پر انہی اوصاف کے ساتھ دلالت کرتی ہے، لیکن جیسا کہ بتلایا گیا، واقعہ یہ نہیں ہے۔

غرض یہ کہ فلسفیوں کی دلیل اس بارے میں نفی صفات اور نفی انقسام جنسی و مضلی کی دلیل ہی کی طرف رجوع ہوتی ہے، بلکہ یہ اور زیادہ کمزور اور مبہم ہے، کیونکہ اس کثرت کا مرجع سوائے مجرد لفظ کے اور کچھ نہیں ہے، ورنہ عقلاً ماہیت واحد موجودہ کے فرض کے لیے گنجائش باقی ہے، اگر وہ کہتے ہیں کہ ہر ماہیت موجودہ متکثرہ ہوگی، کیونکہ عقل میں ماہیت کا تصور بھی ہے اور وجود کا بھی تو یہ انتہائی گمراہی ہے۔ کیونکہ موجود واحد ہر حال میں سمجھ میں آ سکتا ہے، اور ہر موجود کے لیے حقیقت بھی ضروری ہے، وجود حقیقت وحدت کی نفی نہیں کرتا۔

دوسرا مسلک یہ ہم کہتے ہیں کہ وجود بلا ماہیت و حقیقت غیر معقول ہے، جیسا کہ ہم عدم مرسل کو نہیں سمجھ سکتے، سوائے اس کے ایسے موجود کی طرف اسے مضائقہ کیا جائے جس کا کہ وہ عدم ہو، پس ہم وجود مرسل کو غیر حقیقت معینہ کی طرف اضافت

نہیں سمجھ سکتے خصوصاً جب ہم ذات واحد کا تعین کریں، کیونکہ واحد کیسے منفقین کیا جائے گا جو اپنے غیر سے بالمعنی متخیر ہو، اور اس کے لیے حقیقت بھی نہ ہو، اس لیے کہ نفی ماہیت ہی نفی حقیقت ہے، اور جب حقیقت موجود کی نفی کی جائے تو وجود بھی سمجھ میں نہیں آئے گا، گویا یہ ایسی بات ہوگی جیسے کہ کوئی کہے کہ ”وجود ہے اور موجود نہیں“ اور یہ متناقض ہوگا۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو معقول سمجھا جائے تو معقولات میں الیا وجود جائز رکھنا پڑے گا جس کی حقیقت نہ ہو، اور وہ اول کے ساتھ ایسے وجود میں مشارکت رکھتا ہو جس کو نہ حقیقت ہو نہ ماہیت، اور اس بات میں اس سے متباس ہوتا ہے کہ اس کے لیے علت ہوتی ہے، اور اول کی کوئی علت نہیں ہوتی۔ اب معقولات میں ایسی شے کا تصور کیوں نہیں کیا جاسکتا؟ اس کے لیے سوائے اس کے کہ وہ فی نفسہ غیر معقول ہے اور کون سا سبب ہوگا؟ اور جو فی نفسہ غیر معقول ہو تو چونکہ اس کے علت کی نفی کی جاتی ہے، اس لیے وہ معقول نہیں ہو جاتا اور جو معقول ہوتا ہے، چونکہ اس کے لیے علت کو مقدر کیا جاتا ہے اس لیے وہ غیر معقول نہیں ہو جاتا۔

معقولات میں فلسفیوں کی یہ انتہا پسندی، ظلمات کی عمیق وادیوں میں سرگردانی ثابت ہوتی ہے، انھوں نے یہ خیال کیا کہ خدا کے خالص تصور تک ان کی پہنچ ہو گئی ہے، لیکن دراصل ان کی تحقیقات کی انتہا نفی مجرد پہنچتی ہے، کیوں کہ نفی ماہیت، نفی حقیقت ہے، نفی حقیقت کے بعد صرف لفظ وجود باقی رہ جاتا ہے، خالی از معنی جو ماہیت کی طرف مضاف نہیں کیا جاسکتا۔

اگر کہا جائے کہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے اور وہ ماہیت ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ واجب کے معنی سوائے نفی علت کے کچھ نہیں، اور وہ تو سلب محض ہے جس سے حقیقت ذات کا قوام نہیں ہو سکتا، اور نفی علت عن الحقیقت حقیقت کے لیے لازم ہے، لہذا حقیقت اپنی اس صیغہ

میں قابل فہم ہونی چاہئے کہ اس کے لیے علت نہیں، اور نہ اس کے عدم کا
 تصور ہو سکتا ہے، کیوں کہ وجوب کے لیے اس کے سوائے کوئی معنی نہیں۔
 علاوہ ازیں، اگر وجوب کو وجود پر زیادہ کیا جائے تو کثرت پیدا ہو جاتی
 ہے اور اگر زیادہ نہ کیا جائے تو وہی ماہیت کیسے ہو سکتا ہے، وجود تو ماہیت
 نہیں۔ لہذا جو وجود کا عین نہیں وہ عین بھی نہیں ہو سکتا۔



مسئلہ (۹)

اس بیان میں فلاسفہ عقلی لائل سے یہ ثابت کرنے سے حریفوں کے
اول خدا کے لیے جسم نہیں

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات اسی وقت ٹھیک ہو سکتی ہے جب یہ سمجھا جائے کہ
جسم حادث ہے، اس حیثیت سے وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا، اور ہر حادث
محدث کا محتاج ہوتا ہے۔

مگر جب تم جسم کو قدیم سمجھتے ہو کہ اس کے وجود کے لیے اول نہیں، باوجودیکہ
وہ خالی از حوادث نہیں تو سوال ہو سکتا ہے کہ اول جسم کیوں نہیں ہو سکتا؟ چاہے
وہ سورج ہو، یا فلک اقصیٰ ہو یا اس کے سوائے کچھ اور ہو۔

اگر کہا جائے کہ چونکہ جسم ایسا مرکب ہوتا ہے جس کو کم از کم دو جز میں تقسیم کیا جاسکتا
ہے، اور قسمت معلومہ کے لحاظ سے بھی وہ بصورت و ہیولی میں منقسم ہو سکتا ہے،
اور ان اوصاف ہی میں منقسم ہو سکتا ہے جن سے وہ لامحالہ تخلص ہوتا ہے، تاکہ
وہ دوسرے اجسام سے متمیز ہو سکے، ورنہ اجسام اس حیثیت سے کہ وہ اجسام

ہیں مساوی ہوں گے، اور واجب الوجود تو ایک ہے، ان تمام وجوہ کی بنا پر
وہ قابل تقسیم کس طرح ہو سکتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ہماری روح خود ہمارے جسم
کی علت نہیں ہے اور مجرد نفس فلک اس کے وجود جسم کی متعارف سے نزدیک
علت ہے، بلکہ دونوں ان کے سوا کسی علت کی وجہ سے موجود ہیں، اگر ان دونوں
کے وجود کو قدیم تسلیم کیا جائے تو جائز ہو گا کہ ان کے لیے علت نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ روح و جسم کا اتفاق کس طرح وقوع پذیر ہوا؟
تو ہم کہیں گے کہ یہ ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ وجود اول کا وقوع کیسے ہوا؟

یا کہا جائے گا کہ یہ سوال حادث کے بارے میں کیا جاسکتا ہے، اور جو ازل سے موجود ہے اس کے متعلق وقوع کا سوال نہیں ہو سکتا، نہ اس کی روح و جسم کے متعلق ہو سکتا ہے۔ جب وہ سب کے سب ہمیشہ سے موجود ہیں تو عجب نہیں کہ مصالح بھی وہی ہوں۔ اگر کہا جائے کہ جسم یہ حقیقت جسم اپنے غیر کا خالق نہیں ہو سکتا اور روح متعلقہ جسم، وساطت جسم کے بغیر کام نہیں کر سکتی اور جسم (۱) اجسام کی تخلیق کے لیے روح کا واسطہ نہیں بن سکتا۔ (۲) اور نہ روح کی تخلیق ہی کے لیے (۳) اور نہ ایسی چیزوں کی تخلیق کے لیے جو اجسام سے موافقت نہیں کر سکتی۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ کیوں نہیں جائز رکھا جاتا کہ ارواح ہی میں کوئی ایسی روح بھی ہو جو ایک ایسی خاصیت سے مختص ہو جو ان کاموں کے لیے تیار ہو کہ اجسام وغیرہ اجسام اس سے وجود پائیں۔ اس کا محال ہوتا تو بضرورت معلوم نہیں ہو سکتا، اور نظری طور پر کوئی دلیل بھی اس پر نہیں قائم کی جاسکتی۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اجسام مرتبہ میں ایسے حالات کا مشاہدہ نہیں کرتے، لیکن عدم مشاہدہ تو کسی چیز کے محال ہونے پر دلیل نہیں، چنانچہ فلسفی موجود اول کی طرف ایسی ایسی چیزوں کی نسبت کرتے ہیں جو کسی موجود کی طرف قطعاً منسوب نہیں کی جاسکتیں، لیکن جو چیزیں کہ اس کے غیر میں مشاہدہ نہیں کی گئیں اس بات کا ثبوت نہیں کہ یہ وجود اول میں بھی محال ہیں یہی چیز روح اور جسم کے متعلق بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ فلک اقصیٰ یا سورج یا کوئی اور جسم فرض کر جس کی کوئی مقدار ہو سکتی ہے، اور اس میں زیادتی و کمی جائز رکھی جاسکتی ہے، اب اس مقدار جائز سے اختصاص کسی شخص کا محتاج ہوگا، جو اس کی تخصیص کرے، لہذا جسم علت اولیٰ نہیں ہوگا۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ پھر تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کرو گے جو کہتا ہے کہ ”یہ جسم ایسی مقدار ہوتا ہے جس پر نظام کل کے اعتبار سے اس کو رہنا لازم ہے، اس سے چھوٹا یا بڑا ہونا کبھی جائز نہ ہوگا جیسا کہ تم کہتے ہو کہ معلول اول سے

فلک اقصیٰ کا یہ مقدار مقررہ فیضان ہوتا ہے، اور تمام مقادیر معلول اول کی ذات کی نسبت کے لحاظ سے مساوی ہوتی ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک کا تعین نظام کلی سے تعلق کی وجہ سے فلک اقصیٰ کے جسم کے طور پر ہوتا ہے، اس لیے جو مقدار کہ واقع ہو گئی وہی وہاں ہے، اس کے برخلاف جائز نہیں۔ یہی توجہ اس کے متعلق بھی کی جاسکے گی جو غیر معلول ہے۔ بلکہ اگر وہ معلول اول میں (جو ان کے نزدیک جرم فلک اقصیٰ کی علت ہے) تخصیص کے لیے ایک مبداء ثابت کریں، مثلاً ارادہ ایجاب کریں، تو بھی سوال منقطع نہ ہوگا کیونکہ پوچھا جائے گا اس مقدار کے بجائے یہ مقدار کیوں مقرر کی گئی؟ جیسا کہ وہ مسلمانوں سے ارادہ قدیم کی طرف اشیاء کی اضافت کے بارے میں سوال کرتے ہیں، اسی طرح ہم ان سے پوچھ سکتے ہیں کہ معلول اول نے اسی مقدار کے تعین کا کیوں ارادہ کیا؟ (ہم ان پر اسی قسم کا الزامی اعتراض عائد کر چکے ہیں جب ہم نے بہت حرکت فلیکیہ اور نقطہ قطب کے سلسلے میں بحث کی تھی)

جب یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ لوگ وقوع علت میں تمیز اشیاء عن مثله کو جائز رکھنے پر مجبور ہیں، لہذا بغیر علت کے اس کو جائز رکھنا بھی علت کے ساتھ جائز رکھنے ہی کی طرح سمجھا جائے گا۔ کیونکہ جیسے نفس شے کے بارے میں یہ سوال برابر ہوتا رہے گا کہ اتنی مقدار کیوں مقرر کی گئی؟ تو علت کی صورت میں بھی ایسا ہی سوال ہوگا کہ اپنے مثل سے اس مقدار کو خصوصیت کی کیا وجہ ہے؟ علت کی صورت میں اگر اس سوال کا اس طرح جواب دیا جاسکتا ہو کہ یہ مقدار اپنے غیر کی مقدار کی طرح نہیں ہے، کیونکہ نظام (برخلاف دوسرے کے) اسی سے متعلق ہے تو نفس شے کے بارے میں بھی جو علت کی محتاج نہ ہو ایسا ہی جواب دیا جاسکتا ہے اور اس سے مفر نہیں ہے۔

اور اگر یہ مقدار معین، جو وقوع میں آچکی ہے، اس مقدار کے مساوی ہو جو وقوع میں نہیں آئی تو اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ اپنے مثل سے اس کو کیسے اختیار دیا گیا؟ (خصوصاً فلاسفہ کے اعمول پر، کیونکہ وہ ارادہ متمیزہ کا انکار کرتے ہیں) اور اگر اس کے لیے مثل نہ ہو تو جو از ثابہ نہ ہوگا بلکہ کہا جائے گا کہ جس طرح ان کے خیال

میں علت قدیمہ واقع ہو گئی اسی طرح جسم و جس کو ہم نے ان کی تردید کی خاطر
 علت اولیٰ فرض کیا ہے (قدیم سے واقع ہو گیا)۔

اس بحث میں جو شخص فلسفیوں سے مناظرہ کرتا ہے ان اعتراضات سے مدد
 لے سکتا ہے جو فلسفیوں نے ادا وہ قدیم کے خلاف قائم کئے ہیں اور ان الزامی اعتراضات
 سے جو نقطہ قطب اور جہت حرکت فلکیہ کے خلاف ہم نے قائم کئے ہیں اس سے
 ظاہر ہوا کہ جو شخص حدوث اجسام کا قائل نہ ہو وہ اس بات پر دلیل قائم نہیں
 کر سکتا کہ اول کے لیے جسم نہیں ہے۔



مسئلہ (۱۰)

اس بار قیام دلیل سے فلاسفہ کے محزر کے بیان میں عالم کے لیے صانع و علت ہے

ہم کہتے ہیں کہ جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ ہر جسم حادث ہے، کیونکہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا تو اس کا یہ قول کہ جسم صانع و علت کا محتاج ہے سمجھ میں آتا ہے۔
مگر آپ کے مذہب میں دہریوں کے اس عقیدے کی کیوں گنجائش نہیں کہ عالم قدیم ہے، اس کی نہ کوئی علت ہے نہ صانع علت تو حوادث کے لیے ہوتی ہے، اور جسم تو عالم میں نہ کبھی حادث ہوا ہے، اور نہ کبھی محذوم، حادث تو صورت و اعراض ہوتے ہیں۔

اجسام، یعنی آسمان، قدیم ہیں، غنائم و رابعہ جو فلک قمر کا حاشیہ ہیں اور ان کے اجسام و مواد قدیم ہیں، البتہ امتزاجات و استحالات کی وجہ سے ان پر صورتوں کا تبدل ہوتا رہتا ہے، ہاں، ارواح انسانیہ و حیوانیہ و نباتیہ حادث ہوتی ہیں، اور ان حوادث کی علل حرکت دوریہ پر منتہی ہوتی ہیں، اور حرکت دوریہ قدیم ہے، اور اس کا مصدر نفس قدیم فلک ہے پس اس طرح نہ عالم کی علت کی ضرورت رہتی ہے، اور نہ اس کے اجسام کے لیے صانع کی، بلکہ وہ اسی حالت میں ہمیشہ سے ہے بلا علت، تو اب فلسفیوں کے اس قول کے کیا معنی رہ جاتے ہیں کہ اجسام کا وجود علت کی وجہ سے ہے اور وہ قدیم ہیں مگر کہاجا کہ جس چیز کی علت نہ ہو وہ واجب الوجود ہے اور ہم واجب الوجود کی صفات کا تو ذکر کر چکے ہیں، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جسم واجب الوجود نہیں۔ تو ہم کہیں گے کہ اس دعوے کا فساد تو ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ اس کی دلیل تو سوائے قطع تسلسل کے کسی چیز کی طرف رہنمائی نہیں کرتی، اور دہریہ نے تو ابتداء ہی میں یہ کہہ کر قطع تسلسل کر دیا ہے کہ اجسام کی کوئی علت نہیں، رہ گئے صورت و اعراض تو بعض کی علت بعض ہیں۔ یہاں تک کہ وہ حرکت دوریہ پر منتہی ہوتے ہیں، اور جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے کہ بعض حرکات دوریہ بعض کی

علت ہیں اور اسی پر ان کا قطع تسلسل ہو جاتا ہے۔ جو شخص ہمارے اس مذکورہ بیان کو غور سے پڑھے گا وہ قدم اجسام کے معتقدین کے بارے میں یہ مان لے گا کہ وہ ان کی علت کے ثابت کرنے سے عاجز ہیں۔ یہ لوگ اصولاً دہریت کے قبول کرنے پر مجبور ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ اجسام یا تو واجب الوجود ہوں گے جو محال ہے، یا ممکن الوجود ہوں گے تو ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ”واجب الوجود“ اور ”ممكن الوجود“ کے الفاظ بے معنی ہیں اور فلسفیوں نے جو القیاس پیدا کر رکھا ہے اس کی اصل ان ہی وہ نقطوں میں پائی جاتی ہے۔ اس لیے ہمیں مفہوم کی طرف ہی رجوع کرنا چاہیے اور وہ ہے نفی علت یا اثبات علت۔ تو گویا وہ کہتے ہیں کہ ان اجسام کی علت ہوگی یا نہ ہوگی، دہری تو کہتا ہے کہ ان کی کوئی علت نہیں تو فلسفیوں کو اس سے انکار کی وجہ کیا ہے؟ اور اگر امکان سے یہی مراد لی جائے (یعنی جس کی علت نہیں) تو ہم اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں، اور وہ ممکن نہیں ہے، اور ان کا قول کہ جسم کا واجب ہونا ممکن نہیں، محض حکم ہے بلا دلیل۔

اور کہا جائے کہ جسم کے لیے اجزاء کے ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور کل مجموعہ تو اجزا ہی سے قوام پاتا ہے، اور اجزاء کی تو علت نہیں نہ ان کے اجتماع کی، بلکہ وہ تو ایسے ہی بلا علت فاعلی قدیم سے چلے آ رہے ہیں۔

اس کا رد فلسفیوں سے ممکن نہیں، سوائے اس کے کہ وہی دلیل دہرائی جاتی ہے جو موجود اول سے نفی کثرت کا لزوم ثابت کرتی ہے۔ ہم نے اس کا ابطال کر دیا ہے۔ اور فلسفیوں کے ہاں کوئی دوسری دلیل ان کی اپنی حمایت میں موجود نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو حدوث عالم کا معتقد نہیں ہوتا اس کو صانع عالم کے لیے کوئی اصلی دلیل نہیں مل سکتی۔

مسئلہ (۱۱)

ان فلسفیوں کے قصبات لال کے بیان میں جو ہیں کہ اپنے
غیر کو جانتا ہے اور انواع و اجناس کو منوع کلی جانتا ہے

مسلمانوں کے پاس وجود منحصر ہے حادث اور قدیم پر اور قدیم تو ان کے پاس
سوائے ذات و صفات سبحانہ کے کچھ اور نہیں، اس کے سوا کچھ بھی ہے اس کے
ارادے ہی کے جہت سے حادث ہوا ہے۔ ان مقدمات سے خدا کے علم پر یقین ایک
ضروری نتیجے کے طور پر لازم آتا ہے، کیونکہ مراد (یعنی جس شے کا کہ ارادہ کیا گیا ہو) بالضرورت
مرید (یعنی ارادہ کرنے والے) کو معلوم ہی ہونا چاہئے، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اس کو کل
کا علم ہے، کیونکہ کل اس کی مراد ہے، اور اسی کے ارادے سے حادث ہوا ہے، یعنی
کائنات کی کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کے ارادے سے حادث نہ ہوئی ہو، جب یہ
ثابت ہو گیا کہ وہ جس چیز کا ارادہ کرے اس کا مرید اور عالم ہے، تو بالضرورت اس
کو حتیٰ یعنی ذی حیات بھی ہونا چاہئے، اور ہر حتیٰ جو اپنے غیر کو جانتا ہے وہ اپنی ذات
کو بھی جانتا ہے، اس طرح کائنات مسلمانوں کے نزدیک خدا کے علم کا معروض قرار
پاتی ہے۔ اس مسئلے کو مسلمانوں نے اسی طریق سے سمجھا ہے، کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ
احداث عالم کا خدا ہی مرید ہے۔

البتہ تم چونکہ دعویٰ کرتے ہو کہ عالم قدیم ہے۔ خدا کے ارادے سے حادث
نہیں ہوا، تو تم کیسے جان سکتے ہو کہ وہ غیر ذات کو بھی جانتا ہے؟ اس پر کوئی دلیل
ہونی چاہئے۔

ابن سینا نے اس کی تحقیق میں اپنے فلسفیانہ مباحث کے سلسلے میں جو کچھ لکھا
ہے اس کا خلاصہ دو بیانات میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

پہلا بیان :- اول موجود ہے مگر مادے میں نہیں، اور ہر موجود جو مادے میں
 نہ ہو وہ عقل محض ہوگا، اور جو بھی عقل محض ہوگا، اس پر تمام معقولات کھلے ہوئے
 ہوں گے، کیوں کہ تمام اشیاء کے ادراک سے جو شے مانع ہوتی ہے وہ ہے مادے
 ساتھ تعلق اور مشغولیت۔ آدمی کی روح تو تدبیر مادہ (یعنی بدن) میں مشغول ہے،
 جب اس کی مشغولیت موت کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے، اور وہ شہوات جسمانیہ
 اور صفات ردیہ (جو امور طبیعیہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں) سے پاک و صاف ہو جاتا
 ہے تو اس پر سارے حقائق معقولات کا انکشاف ہو جاتا ہے، اور اسی لیے یہ بھی
 فیصلہ کیا جاتا ہے کہ ملائکہ، سارے معقولات کے شناسا ہوتے ہیں ان سے کوئی
 چیز چھپی ہوئی نہیں ہوتی، کیونکہ وہ بھی عقول مجردہ ہیں جو کسی مادے میں نہیں۔
 ہمارا جواب یہ ہے کہ تمہارے اس قول کے کہ ”اول موجود ہے مگر مادے
 میں نہیں ہے“ معنی اگر یہ ہیں کہ وہ نہ جسم ہے اور نہ جسم میں منطبع ہے، بلکہ وہ قائم
 بنفسہ ہے، بغیر کسی تجر اور اختصاص جہت کے تو وہ مسلم ہیں۔

رہ گیا تمہارا یہ قول کہ وہ عقل مجرد ہے تو عقل سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر اس
 سے مراد وہ ہستی ہے جو تمام اشیاء کو جانتی ہے تو وہی مطلوب ہے ہمارا بھی، اور یہی
 موضوع نزاع بھی ہے، مگر تم نے اس کو قیاس مطلوب کے مقدمات میں کیسے
 داخل کر لیا؟ اگر تم اس کے سوالے کسی اور چیز سے مراد لیتے ہو (یعنی وہ جو اپنے
 آپ کو جانتی ہے) اس بیان سے تمہارے فلسفی بھائیوں کو تو اتفاق ہوگا، لیکن
 جس نتیجے تک تم پہنچنا چاہتے ہو وہ یہ ہے کہ جو اپنے آپ کو جانتا ہے، وہ اپنے غیر کو
 بھی جانتا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ تم نے اس کا ادعا کیوں کیا؟ یہ کوئی ضروری
 صداقت بھی نہیں ہے، غرض کہ ابن سینا اس بارے میں تمام فلاسفہ سے الگ ہو گیا
 ہے۔ اس لیے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اس کو تم ضرورتاً کیسے تسلیم کرتے ہو؟ اور اگر یہ
 نظریہ دلیل کا محتاج ہے تو پھر وہ دلیل کیا ہے؟

اگر کہا جائے کہ عقل مجرد اشیاء کا علم رکھتی ہے، کیونکہ ادراک اشیاء سے مانع

تو مادہ ہی ہوتا ہے، اور وہاں مادہ نہیں ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مادہ مانع ضرور ہے، مگر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صرف یہی مانع ہے، اور ان کے قیاس کو قیاس شرعی کی شکل میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے کہ اگر عقل مادے میں ہوگی تو اشیاء کا ادراک نہ کرے گی، لیکن مادے میں تو نہیں ہے، اس لیے اشیاء کا ادراک کرے گی، اور یہ استثناء نقیض مقدم ہے اور استثناء نقیض مقدم کا بالاتفاق کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا، وہ ایسی بات ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اگر وہ انسان ہے تو حیوان ہوگا، مگر چونکہ انسان نہیں ہے تو حیوان بھی نہ ہوگا، اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کیونکہ بہت سی چیزیں انسان نہیں ہو سکتیں مگر حیوان ہو سکتی ہیں جیسے گھوڑا ہو سکتی ہیں۔ اور گھوڑے حیوان ہیں، ہاں "استثناء نقیض مقدم" "نقیض تالی" کا نتیجہ دیتا ہے جیسا کہ منطق میں وہ شرط کے نام سے مذکور ہے کہ وہ "مقدم پر تالی" کے انعکاس کا ثبوت ہے، اور یہ جبر کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے کہیں کہ "اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے، لیکن سورج نکلا نہیں ہے اس لیے دن موجود نہیں، کیونکہ دن کے وجود کے لیے، سورج نکلنے کے سوا کوئی سبب نہیں ہے، اس طرح ایک دوسرے پر منعکس ہوگا، اس قسم کی بحثیں ہم نے کتاب معیار العلم میں کی ہیں جو اس کتاب کے ختم کے طور پر لکھی گئی ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہم تعاكس کا دعویٰ کرتے ہیں، وہ یہ کہ مانع مادے میں محصور ہے لہذا اس کے سوا بے جو ہوگا وہ مانع نہ ہوگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ محض تحکم ہے اس پر دلیل کیا؟ دوسرا بیان یہ ابن سینا کا قول ہے کہ اگرچہ کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اول احوادث عالم کا ارادہ کرنے والا ہے، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ کل کا حدوث، حدوث زمانی ہے، البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ عالم اس کا فعل ہے، اور اسی سے موجود ہوا ہے، اور یہ ضرور کہتے ہیں کہ وہ صفت فاعلی سے کبھی محروم نہ رہا، ہمیشہ فاعل رہا، اس کے سوا دوسروں سے ہیں کوئی اختلاف نہیں، اور جہاں تک کہ بنیادی سوال کا تعلق ہے دنیا کا عالم خدا کا فعل ہے اس میں مطلقاً کوئی اختلاف نہیں۔ چونکہ فاعل کو اپنے فعل کا عالم ہونا بالاتفاق واجب ہے۔

ہم یقین رکھتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہے، اور ہم کائنات کو خدا کا فعل سمجھتے ہیں۔
جواب اس کا دو طریقوں سے دیا جاسکتا ہے۔

ایک یہ کہ فعل کی دو قسمیں ہوتی ہیں:-

۱۔ ارادی، جیسے انسان و حیوان کا فعل۔

۲۔ اور طبعی، جیسے سورج کا فعل، روشنی دینا، آگ کا فعل گرم کرنا، پانی کا فعل ٹھنڈا کرنا وغیرہ۔ فعل کی حیثیت سے علم کو ارادی افعال ہی میں شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ انسان میں اس کا قیاس کیا جاتا ہے۔ اس کو فعل طبعی تو نہیں کہا جاتا۔

اور مختارے نزدیک پیدایش عالم کا فعل اللہ تعالیٰ کا ایک طبعی و اضطراری فعل ہے جو لازم عن الذات ہے، وہ ارادی و اختیاری فعل تو نہیں، بلکہ کل اس کی ذات کے

لیے ایسا ہی لازم ہے، جیسا کہ سورج کے لیے نور، اور جس طرح کہ سورج کو اپنے آپ سے نور کو الگ کرنے کی قدرت نہیں، اور نہ آگ کو اپنے سے خاصیت حرارت دور کرنے

کی قدرت ہے، اسی طرح اول کا اپنے افعال سے الگ ہونا بھی ممکن نہیں۔ تعالیٰ عن

قولہم علواً کبیراً (خدا کے تعالیٰ ان کے خرافات سے بلند تر ہے) تو اس طریقے پر اگر تخلیق کائنات خدا کا فعل ہے تو پھر فاعل کو اس فعل کا علم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، کل کا اس کی ذات سے صادر

ہونا، کل کے ساتھ اس کے علم کی وجہ سے ہے، پس نظام کلی کا تمثیل ہی فیضان کلی

کا سبب ہے۔ اگر اس کو کل کا علم نہ ہوتا، تو اس سے کل کا وجود بھی نہ ہوتا اور یہ بات

سورج سے نور کے اشعاع کے متعلق صحیح نہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کل کا وجود خدا کی ذات سے ایسی ترتیب سے لازم آتا ہے جو طبعی

اور اضطراری ہے، اور یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کا عالم ہو، بتلایے کہ اس مذہب میں

کون سی محال بات ہے جب تم بھی نفی ارادے میں ان کے ساتھ موافقت کرتے ہو،

اور جیسا کہ سورج علم نور کے ساتھ لزوم نور کے لیے شرط نہیں ہو سکتا، بلکہ نور لزوم نور

اس کا تاج ہوتا ہے تو ایسی ہی بات اول میں فرض کرنی چاہئے، اور اس سے کوئی

امر مانع نہیں۔

دوسری وجہ بھی ہے، اور وہ یہ کہ اگر فلسفیوں کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ فاعل سے شے کا صدور صادر کے ساتھ علم کا مقصد ہی ہوتا ہے، تو ان کے پاس تو اللہ کا فعل واحد ہے، اور وہ ہے معلول اول جو ایک عقل بسیط ہے، تو چاہئے کہ خدا سوائے اس کے اور کسی چیز کا عالم نہ ہو، اور معلول اول بھی صرف اسی چیز کا عالم ہو گا جو اس سے صادر ہوئی، اور کل تو اللہ سے ایک ہی دفعہ موجود نہیں ہوا، بلکہ یہ وساطت و تولد و لزوم صادر ہوا ہے، اور جو چیز کہ اس کے صادر سے صدور پذیر ہوئی ہے کیا ضروری ہے کہ اس کا بھی اس کو علم ہو؟ اس سے تو صرف ایک ہی چیز صادر ہوئی بلکہ یہ بات تو فعل ارادی میں بھی لازم نہیں تو طبیعی میں کیسے ہوگی؟ جیسے پتھر کی حرکت ایک پہاڑ پر سے بعض وقت ارادی تحریک سے بھی ہو سکتی ہے جو حرکت کے ساتھ علم کو لازم گردانتی ہے، حالانکہ اس حرکت سے بالواسطہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے اس کے علم کو لازم نہیں گردانتی، جیسے کچھ ٹوٹ گیا، یا پھوٹ گیا، یا کسی کے سر پر گر گیا، ان سب کا معلوم کرنا پتھر لڑھکھکانے والے کے لیے ضروری نہیں، بہر حال یہ بھی ایسی بات ہے جس کا جواب فلسفیوں کے ہاں کچھ نہیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر ہم یہ فیصلہ کر لیں کہ اول اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، تو یہ بہت بری بات ہوگی، اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اول کو بھی جانتا ہے، اور غیر کو بھی جانتا ہے، تو شرف علم میں یہ اول سے بڑھ جائے گا، حالانکہ معلول علت سے اشرف نہیں ہو سکتا۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ قباحت نفی ارادہ اور نفی حدوث عالم کی فلسفیانہ تجویز کا لازمی نتیجہ ہے، تو دوسرے فلسفیوں کی طرح آپ بھی اس کا ارتکاب کریں یا اس عقیدے سے دست بردار ہوں اور اعتراف کریں کہ عالم حادث بالارادہ ہوتا ہے، نیز ابن سینا سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ فلسفیوں کے اس خیال کا کیوں انکار فرماتے ہیں کہ علم زیادتی اشرف کا سبب نہیں، کیوں کہ علم کی طرف اس کا غیر اس لیے محتاج ہوتا ہے کہ اس سے

کمال کا استفادہ کرے، اور انسان کو معقولات کے علم میں شرف ملا ہے تاکہ دنیا و آخرت میں نتائج و عواقب کے مصلحتوں پر وقوف پاسکے، تو یہ بات اس کی ذات منظمہ ناقصہ کی تلافی کے لیے ہے، دوسری مخلوقات کا بھی یہی حال ہے۔

یہی ذات سبحانہ تعالیٰ تو تکمیل و تلافی کی ضرورت سے مستغنی ہے، بلکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی علم کی وجہ سے اس کی ذات کامل ہو سکتی ہے تو گویا یہ اس کی ذات میں نقص کو تسلیم کرنا ہے۔

اور یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ آپ نے اس کی صفت سمجھ و بصر کے بارے میں بھی کہی ہے اور جزئیات داخلہ تحت زمانہ کے علم کے بارے میں بھی آپ نے تمام فلسفیوں سے اتفاق کیا ہے کہ خدا کے تعالیٰ اس سے منزہ ہے، کیونکہ متغیرات جو تحت زمانہ داخل ہیں دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک وہ جو ہر لمحے دوسرے وہ جو ہونے والے ہیں ان کا علم اول کو نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے اس کی ذات میں تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اور ان جزئیات کی اس میں تاثیر ہوتی ہے۔ اول سے اس چیز کو سلب کر لینے میں کوئی نقصان نہیں، بلکہ کمال ہے، نقصان تو جو اس اور اس کی طرف احتیاج کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر آدمی میں نقصان نہ ہوتا تو وہ حواس کا محتاج نہ ہوتا کہ ان سے دفع ضرر کر سکے۔

اور اسی طرح حوادث جزئیہ کے علم کو بھی تم نقصان سمجھتے ہو۔ ہم تمام حوادث کے عالم ہیں، ساری محسوسات کا ادراک کر سکتے ہیں، اور اول جزئیات میں سے کچھ نہیں جانتا، نہ محسوسات میں سے کچھ جانتا ہے، اور یہ کوئی نقصان نہیں، لہذا کلیات عقلیہ کا علم بھی جائز ہو سکتا ہے کہ اس کے غیر کو ہو، اس کو نہ ہو، اس میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔ اس مشکل سے بچ نکلنے کی کوئی صورت نہیں۔

مسئلہ (۱۲)

فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل نہیں دے سکتے کہ اول اپنی ذات جانتا ہے

مسلمان چونکہ حدوثِ عالم یا ارادہ الہی کے قائل ہیں، اس لیے وہ ارادے سے اس کے علم پر استدلال کرتے ہیں، پھر ارادہ و علم سے حیات پر، پھر حیات سے اس بات پر کہ ہر ذی حیات اپنی ذات کو جانتا ہے، اور وہ تو ذی حیات ہی ہے، لہذا اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، یہی طریقہ استدلال معقول اور مضبوط ہے۔ مگر تم ارادہ اور فعل احداث کی نفی کر چکے ہو اور سمجھتے ہو کہ جو کچھ اس سے عطا ہوتا ہے وہ برسمیل ضرورت و طبع لازمی طور پر صادر ہوتا ہے، تو یہ بات کیوں بعید از قیاس سمجھی جائے، کہ اس کی ذات ایسی ذات ہے جس سے صرف معلول اول کا وجود ہوتا ہے، پھر معلول اول سے معلول ثانی لازم آتا ہے، اور اسی طرح ترتیب موجودات کی آخری حد تک، لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جانتا۔ جیسے آگ سے گرمی تو نکلتی ہے، سورج سے روشنی تو پھیلتی ہے، مگر نہ آگ کو اپنے آپ کا علم ہے اور نہ سورج کو، جیسا کہ ان کو غیر کا بھی علم نہیں ہے، بلکہ جو اپنی ذات کو جانے لگا تو اپنے سے صادر ہونے والے کو بھی جانے لگا، اور غیر کو بھی جانے لگا، حالانکہ ضرورت تو اس کی ہے کہ وہ غیر کو نہ جانے، پھر جب وہ غیر کو نہ جانے لگا تو ہم کہتے ہیں کہ اپنے آپ کو بھی نہ جانے لگا۔ اگر کہا جائے کہ جو اپنے آپ کو بھی نہ جانے تو وہ مردہ ہے، تو اول مردے کے مانند کیسے ہو گا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ تمہارے مذہب کے اصول کی بنا پر تو ایسا سمجھنا ضروری ہے، لہذا کیا فرق ہے آپ میں اور اس کہنے والے میں جو کہہ سکتا ہے کہ جو اپنے ارادہ و قدرت و اختیار سے کام نہیں کر سکتا، نہ سن سکتا نہ دیکھ سکتا

تو وہ مُردہ ہی ہے، اور جو غیر کو نہیں جانتا تو وہ بھی مُردہ ہے، اگر یہ جائز رکھا جائے کہ اول ان تمام صفات سے خالی ہے، تو اس کو کیا ضرورت پڑی ہے کہ اپنی ذات کو جملے پھر اگر وہ اپنے اس قول کی طرف لوٹ آئیں کہ جو مادے سے بری ہوتا ہے تو بذاتہ عقل ہوتا ہے، لہذا اپنے آپ کو جانتا ہے، تو ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ یہ حکم محض ہے، اس پر کوئی دلیل۔ اگر کہا جائے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ موجودہ و قسم کا ہوتا ہے، زندہ اور مُردہ، اور زندہ مُردے سے زیادہ اولیٰ و اشرف ہوگا، لہذا اول کو بھی زندہ ہونا چاہئے، کیونکہ وہی اولیٰ و اشرف ہے، اور ہر زندہ اپنی ذات کو جانتا ہے، کیونکہ یہ محال ہوگا کہ اس کے مخلوقات تو ذی حیات ہوں اور وہ ذی حیات نہ ہو۔

تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی تحکّمات ہیں۔ یہ کیوں محال سمجھا گیا کہ جو اپنے آپ کو نہیں جانتا اس سے وہ وجود صادر ہو جو بہ وسائل کثیرہ یا بغیر وسیلہ اپنے آپ کو جان سکتا ہو، اگر اس کے محال ہونے کی وجہ یہی ہے کہ معلول علت سے اشرف ہو جائے گا تو معلول کا علت سے اشرف ہونا محال کیوں ہوا، پھر تم اس شخص کے قول کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو یہ کہتا ہے کہ اول کا اشرف اس میں ہے کہ وجود کل اس کی ذات کے تابع ہے نہ کہ اس کے علم میں، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ بسا اوقات اس کا غیر، اپنی ذات کے سوا اشیاء کو بھی جانتا ہے، اور دیکھتا بھی ہے اور سُنتا بھی ہے، اور وہ دیکھتا ہے نہ سُنتا ہے۔ اگر اس کا یہ جواب دو کہ موجود دو قسم کا ہوتا ہے، ایک بینا، دوسرا اندھا، ایک عالم دوسرا جاہل، تو بینا اشرف ہوگا، لہذا اول کو بینا اور اشیاء کا عالم ہی ہونا چاہئے، لیکن تم تو اس چیز کا انکار کر دو گے کہ بینائی اور علم بالاشیاء میں تو کوئی خاص تفرق نہیں، بلکہ اشرف تو علم و بینائی سے استغناء میں ہے، اور ایسی صفت کے حامل ہونے میں ہے جس سے ایسے کل کا وجود صادر ہوتا ہو، جس میں علماء بھی ہوں

صاحب بصارت بھی۔ اس طرح معرفت ذات میں تو کوئی شرف نہیں بلکہ ذواتِ معرفت کے مبدا ہونے میں شرف ہے، اور یہ شرف خاص اول ہی کو سنہ اور ہے! اس طرح فلسفی ضرورتاً ذاتِ اول سے علم کی نفی کرنے پر بھی مجبور ہیں، کیونکہ علم ذات پر صرف ارادہ ہی سے استدلال کیا جاسکتا ہے، اور ارادے کی دلیل سوائے حدوثِ عالم کے کچھ نہیں ہو سکتی، اگر حدوثِ عالم کی بحث میں کوئی ضابطہ ہو تو باقی ساری بحث میں بھی ضابطہ ہو گا۔ یہ ہے ان لوگوں کا حال جو عقل نظری کی بدد سے چیزوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ صفاتِ الہیہ کے ثبوت یا عدم ثبوت کے تسلسلے میں فلسفی جو کچھ بھی کہتے ہیں، اس کے لیے ان کے پاس کوئی معتقول دلیل نہیں ہے، سوائے تخمینات و ظنون کے، اور ظنیات پر تو اربابِ بصیرت زیادہ توجہ نہیں کیا کرتے۔



مسئلہ (۱۳)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات
کا علم نہیں رکھتا

مذکورہ بالا بیان پر بھی فلسفی متفق ہیں، ان میں سے بعض جو سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، وہ تو ظاہر ہے کہ اس کے قائل ہی ہوں گے،
اور بعض جو کہتے ہیں کہ وہ غیر کو بھی جانتا ہے۔ اور یہ ابن سینا کا مذہب ہے، ان
کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اشیا کا علم بنوع کلی رکھتا ہے، جو تحت زمانہ داخل نہیں، یعنی ماضی
مستقبل و حال کے تعلق سے وہ متغیر نہیں ہوتا، اس کے باوجود ابن سینا یہ دعویٰ
کرتا ہے کہ خدا کے علم سے آسمان و زمین کا ایک ذرہ بھی پوشیدہ نہیں ہے۔ بات صرف
اسی ہے کہ وہ جزئیات کا بنوع کلی علم رکھتا ہے۔

پہلے ان کے مذہب کا سمجھ لیا جانا ضروری ہے، پھر اس پر تنقید کی جاسکتی ہے۔
اس کی توجیہ ایک مثال سے کی جاسکتی ہے۔ مثلاً سورج ہے، اس کو کہیں
گلتا ہے، (بعد اس کے کہ اس کو کہیں نہ تھا) پھر کہیں چھوٹ جاتا ہے۔ اس طرح یہ
تین حالتوں سے گزرتا ہے:-

(ا) ایک وہ حالت ہے جب کہیں نہ تھا، لیکن اس کے ہونے کی توقع تھی،
یعنی کہا جاسکتا تھا کہ کہیں ہوگا۔

(ب) دوسری حالت میں کہیں لگا یعنی کہا جاسکتا ہے کہ کہیں ہے۔

(ج) تیسری حالت میں وہ پھر معدوم ہو گیا، لیکن کچھ عرصہ پہلے تھا، یعنی
یہ کہ وہ "تھا"۔

ہم کو ان تین حالتوں کے متقابل تین معلومات حاصل ہوتے ہیں۔

اور ہم جانتے ہیں کہ کہن معدوم ہے، مگر کچھ دیر بعد اس کے ہونے کی توقع ہے۔

ب:- ہم جانتے ہیں کہ وہ اب ہو رہا ہے۔

ج:- ہم جانتے ہیں کہ کہن چھوٹ گیا، اور اب نہیں ہے یعنی معدوم ہے۔ اور ہمارے یہ تینوں معلومات متعدد اور مختلف ہیں، اپنی اپنی جگہ پر ان کا اعتبار ذہن مدد کے بغیر کا موجب ہوتا ہے۔ کہن چھوٹ جانے کے بعد اگر یہ معلوم ہو کہ وہ اب موجود ہے جیسا کہ پہلے تھا تو یہ جہل ہوگا، علم نہ ہوگا، اگر اس کے وجود کے وقت یہ معلوم ہو کہ وہ معدوم ہے تو یہ بھی جہل ہوگا، ایک کو دوسرے کا قائم مقام نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اس لیے فلسفی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حالت تو مختلف نہیں ہو سکتی، یعنی وہ ان تین حالتوں سے بے درجے متاثر نہیں ہو سکتا اور نہ یہ اس کے تغیر کا موجب ہو سکتا ہے جب وہ ناقابل تغیر ہو تو ان جزئیات کا عالم بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علم معلوم کی اتباع کرتا ہے، جب معلوم متغیر ہوگا تو علم میں بھی تغیر ہوگا، اور جب علم میں تغیر ہو تو عالم بھی لامحالہ متغیر ہوا، اور یہ بات اللہ تعالیٰ میں تو محال ہے۔ اس کے باوجود وہ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ کہن کو اس کی تمام صفات و عوارض کے ساتھ جانتا ہے مگر ایسے علم کے ساتھ جس سے وہ ازل وابد میں متصف ہے اور جو مختلف نہیں ہوتا مثلاً وہ جانتا ہے کہ سورج موجود ہے، چاند موجود ہے اور وہ دونوں اس سے بوساطت ملائکہ، جن کو ان کی اصطلاح میں "عقول مجردہ" کہتے ہیں، ظہور میں آئے ہیں، اور یہ بھی جانتا ہے کہ وہ دونوں حرکات دوریہ کے ساتھ متحرک ہیں، اور دونوں کے افلاک کے درمیان ہر دو نقطوں پر (جو کہ اس و ذنب ہیں) تقاطع ہوتا ہے، اور دونوں بعض حالتوں میں عقدوں میں مجتمع ہوتے ہیں، پس سورج کو کہن لگتا ہے یعنی جرم قمر اس کے اور تا نظر کے درمیان مائل ہو جاتا ہے، اس لیے سورج دیکھنے والوں کی آنکھ سے چھپ جاتا ہے، اور جب یہ مقدار مقررہ (جو ایک سال کا ہوتا ہے) ایک عقدہ کا فاصلہ طے کر لیتا ہے تو پھر اسے کہن لگتا ہے، اور یہ کہن اس کے اکثر حصول

میں یا اس کے تئیرے حصے میں یا چوتھے حصے میں ہوتا ہے، اور وہ ایک گھڑی یا دو گھڑی ہوتا ہے، اسی طرح گہن کے پورے احوال کو سمجھ لیجئے، بہر حال اس کے علم سے کوئی چیز چھپی نہیں رہتی، لیکن اس کا علم ان باتوں کا گہن کے پہلے گہن کے آشنا میں، اس کے چھوٹ جانے کے بعد ہر حال میں ایک ہی ہوتا ہے نہ وہ مختلف ہوتا ہے نہ اس کی ذات میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔

ایسے ہی تمام حوادث کا علم ہوتا ہے، کیونکہ وہ اسباب ہی سے حادث ہوتے ہیں، پھر اسباب کے بھی دوسرے اسباب ہوتے ہیں یہاں تک کہ وہ حرکت دوریہ آسمانی پر غمتی ہوتے ہیں۔

اور حرکت دوریہ کا سبب تو نفسِ افلاک ہے، اور تحریکِ نفوس کا سبب، شوقِ محبت ہے اللہ تعالیٰ اور ملائکہ، مقربین کے ساتھ تشبیہ کا۔

پس کل کا اس کو علم ہے، یعنی وہ اس پر متناسب اور مساوی انکشاف کے ساتھ منکشف ہے۔ اس میں زمانے کا اثر نہیں ہوتا، اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ حالتِ گہن میں یہ معلوم کرتا ہے کہ اب گہن لگا ہے اور نہ اس کے بعد یہ معلوم کرتا ہے کہ اب وہ چھوٹا ہے۔

اور جس چیز کے علم کے لیے وقت کی طرف اضافت لازم ہوتی ہو تو یہ تصود نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اس کا علم رکھتا ہے، کیونکہ یہ موجب تغیر ہے۔

یہ ہے ان کا مذہب ان جزئیات کے متعلق جو زمانہ منقسم ہوتی ہیں، اور اسی طرح ان کا مذہب ان اشیاء کے بارے میں بھی ہے جو مادہ و مکان پر منقسم ہوتی ہیں، جیسے آدمی، جانور وغیرہ، لہذا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ زید و بکر کے عوارض کو نہیں جانتا، وہ صرف انسان کو مطلقاً اور بہ علم کلی جانتا ہے، اس کے عوارض و خواص کے ساتھ، وہ یہ کہ اس کا بدن... ان اعضا سے مرکب ہونا چاہئے، جن میں سے بعض پکڑنے کے لیے ہوتے ہیں بعض چلنے پھرنے کے لیے، بعض سوچنے اور غور کرنے کے لیے ہوتے ہیں بعض جوڑ دالے ہوتے ہیں بعض اکھیرے۔ اور یہ کہ اس کے قویٰ کو اجزا پر پھیلے ہوئے رہنا

چاہئے، اسی طرح تمام باتیں جو آدمی کی صفات خارجی سے تعلق رکھتی ہوں یا داخلی سے
مع اس کے لوازم و لواحق کے، بہر حال اس کے علم سے کوئی چیز اجتماعی حیثیت سے باہر
نہیں ہوتی۔

رہے شخصی و جزئی معلومات، تو واقعہ یہ ہے کہ ان جزئی معلومات کا ادراک حسی
قوت سے ہوتا ہے ذہنی یا عقلی قوت سے نہیں ہوتا، یہ حس تمیز و فرق کے معیار کی حیثیت
سے ایک جہت معینہ کی طرف مشیر ہوتی ہے، اور عقل البتہ جہت مطلقہ کا کلی طور پر ادراک
کرتی ہے، ہمارا قول کہ فلاں چیز یہ ہے فلاں وہ ہے، تو وہ اصل میں محسوس کرنے
والے کے لیے محسوس کی نسبت حاصل کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ وہی اس قرب یا بعد
یا جہت معینہ پر موجود ہے اور یہ بات اول کے حق میں محال ہے۔

یہی ان کا وہ بنیادی اصول ہے جس پر ان کا اعتقاد ہے، اور اس سے اصول شریعت
کا بالکلہ استیصال ہو جاتا ہے، کیونکہ مثلاً زید ہے، اگر خدا کی اطاعت کرے یا اس کا گناہ
کرے تو خدا کو اس کے تجزیہ شدہ احوال کی اطلاع نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ تو زید کو جب حقیقت
عمومی جانتا ہے، اس طرح کہ زید ایک شخص ہے، اس کے افعال حادث ہیں، جو عدم سے
وجود میں آئے ہیں، جب تک کہ وہ کسی سے شخصی طور پر واقف نہ ہو اس کے احوال و
افعال سے کیوں کر واقف ہو گا، بلکہ اس کو زید کے کفر و اسلام سے بھی تعلق نہیں، ہاں
وہ کفر و اسلام کو عام مذاہب کی حیثیت سے جانتا ہے نہ کہ افراد کے۔۔۔ جزئی حالات
مذہبی کی حیثیت سے، بلکہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ نبوت
کو اس حالت میں کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا نہیں جانتا! اور یہ بات ہر نبی کے متعلق
صحیح ہے، صرف وہ اتنا جانتا ہے کہ بعض لوگ نبوت کا دعویٰ کرتے ہیں، اور ان کی یہ
صفات ہوتی ہیں، رہے کوئی نبی معین اپنی شخصیت کے ساتھ تو وہ ان کو نہیں جانتا، کیونکہ
اس کا علم تو وہ اس ہی سے ہو سکتا ہے اور ان سے جو احوال صادر ہوتے ہیں اس کا علم
بھی اس کو نہیں کیونکہ یہ عام احوال کسی شخص معین میں زمانے پر منقسم ہو سکتے ہیں، اور
ان کا ادراک ذاتِ مدرک میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔

یہ ہے ان کے مذہب کا خلاصہ جس کو ہم نے کسی قدر کھول کر سمجھا دیا ہے، اب ہم ان قباحتوں پر روشنی ڈالتے ہیں جن کا ان عقائد کی وجہ سے پیدا ہونا لازمی ہے، پہلے ہم ان کا مغالطہ درج کرتے ہیں، پھر اس کا ابطال کرتے ہیں۔

ان کا مغالطہ یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ تین مختلف حالتیں ہیں، اور جب مختلف حالتیں ایک ہی محل میں پے درپے واقع ہوتی ہیں، تو ان میں لامحالہ تغیر پیدا ہوتا ہے اگر حالت گہن میں کوئی یہ سمجھ لے کہ اب تھوڑی دیر سے گہن لگنے والا ہے جیسا کہ پہلے سمجھا تھا تو وہ جاہل ہوگا، عالم نہ ہوگا، لیکن اگر اسے یہ علم ہو رہا ہے کہ گہن لگ رہا ہے حالانکہ پہلے یہ علم تھا کہ لگا نہیں ہے، اب لگے گا تو اس کا علم پہلی حالت سے مختلف ہو گیا لہذا تغیر لازم ہوا، علم میں تغیر کے معنی عالم کے تغیر کے ہیں، کیونکہ کوئی شخص جب کسی بات کو جانتا نہیں پھر جان گیا تو گویا متغیر ہوا، ایسا ہی کسی بات کی توقع یا پیش بینی بھی تغیر کا سبب ہوتی ہے۔

وہ اپنے دعوے کی یہ کہہ کر تائید کرتے ہیں کہ حالات تین قسم کے ہوتے ہیں:-
 ۱۔ ایک حالت اضافت محض کی حالت ہے جیسے تمہارا کسی چہرہ کی سیدھے یا بائیں جانب ہونا، یہ وصف ذاتی کی طرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ وہ اضافت محض ہے جیسے کوئی چہرہ تمہارے سیدھے جانب سے یا بائیں جانب آگئی تو اس سے تمہاری ذات کی حالت میں تغیر نہ ہوگا، بلکہ تمہاری طرف اضافت میں تغیر ہوگا، لہذا یہ ذات پرافضات کا تبدیل ہے ذات کا تبدیل نہیں۔

ب۔ اور اسی قبیل سے یہ بھی بات ہے کہ مثلاً تم کچھ اجسام (یعنی مادی چیزیں) کو جو تمہارے سامنے دھری ہوئی ہیں حرکت دینے پر قادر تھے، مگر وہ اجسام معدوم ہو گئے یا ان کا کچھ حصہ معدوم ہو گیا تو تمہارے قوائے طیبہ یا تمہاری قدرت تحریک میں تو کوئی فرق نہیں آیا، کیونکہ جسم مطلق کی تحریک پر تمہاری قدرت پہلی ہے، پھر جسم معین (اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے) پر دوسری ہے۔ پس جسم معین کی طرف قدرت کی اضافت وصف ذاتی نہ ہوگی، بلکہ اضافت محض ہوگی، لہذا اس کی

تغیر زوال اضافت کا موجب ہوگا، نہ کہ حال قادر میں تغیر کا۔

ج۔ اور تیسری حالت خود ذات میں تغیر کی ہے یہ اس وقت ہوتی ہے جب (مثلاً) کوئی شخص جو عالم نہ تھا، عالم ہو جاتا ہے، یا جو پہلے قدرت نہ رکھتا تھا قدرت حاصل کر لیتا ہے۔ اس سے ذات میں تغیر ہوتا ہے، اور معلوم کا تغیر علم کے تغیر کا موجب ہوتا ہے، کیونکہ ذات علم کی حقیقت میں معلوم خاص کی طرف اضافت داخل ہوتی ہے، کیونکہ علم معین کی حقیقت اس معلوم معین سے ایک طریقے سے، یعنی سادہ اور عام طریقے سے بھی متعلق ہوتی ہے، اور ایک دوسرے طریقے سے بھی ہوتی ہے، وہ ہے علم بالضرورت، یہ دونوں علم پے درپے حال ہوتے ہیں جو حال عالم میں تغیر کا سبب بنتے ہیں۔

یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ ذات کے لیے ایک ہی علم ہوتا ہے، لہذا وہی علم مستقل دماغی سے متعلق ہونے کے بعد حال سے متعلق ہو جاتا ہے، لہذا علم واحد قشابہ الاحوال ہے، اور صرف اس میں اضافت کی وجہ تبدیلی ہوتی ہے، کیونکہ علم کی اضافت، ذات علم کی حقیقت ہے، اس کا تبدیل ذات علم کے تبدیل کا موجب ہوتا ہے، لہذا اس میں تغیر لازم ہو جاتا ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں محال ہے۔

اس پر اعتراض دو طریقے سے وارد ہوتا ہے۔

اول یہ کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے مثلاً کہن کے بارے میں اس کا علم کسی وقت معین پر یہ علم وجود کہن سے پہلے بھی ایسا ہی ہو سکتا ہے جیسا کہ کہن کے وقت اور کہن کے حلیوں کے بعد، یہ سب علم بعینہ ایک ہی قسم کے ہیں، یہ اختلافات تو صرف اضافتوں کی بنا پر ہوتے ہیں، جو ذات علم میں تبدیل کا موجب نہیں ہوتے، لہذا ذات عالم میں بھی تغیر کا موجب نہیں ہوتے، یہ محض اضافت کے قائم مقام ہوتے ہیں، مثلاً ایک شخص تمہارے دائیں جانب ہے، پھر وہ سامنے ہو جاتا ہے، پھر وہ بائیں طرف

چلے جاتا ہے، تو یہ اضافیتیں پے درپے تمھاری طرف ہوتی ہیں۔ منتقل ہونے والا تو وہی شخص ہے، تم نہیں ہو، یہی بات علم الہی کے بارے میں سمجھنا چاہیے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اسٹیا کو یہ علم واحد جانتا ہے، اولاً و ابداً، اور اس کی حالت عدیم الثبوت ہے۔ فلاسفہ کی خواہش نفی تخریب ہے اور اس میں سب موقوف ہیں۔ فلاسفہ کا قول کہ کسی واقعہ کے اثبات علم کی ضرورت واقعہ کے پہلے یا بعد تخریب ناقابل تسلیم ہے، جس کی کوئی دلیل نہیں۔ اگر خدا نے تعالیٰ ہمارے لیے علم پیدا کرے۔ جس سے ہم یہ معلوم کریں کہ زید کل طلوع آفتاب کے وقت آئے گا اور یہ علم ہمیشہ رہے (اور وہ ہمارے لیے دوسرا علم پیدا نہ کرے، اور نہ اس علم سے غفلت پیدا کرے) تو ہم سورج نکلنے وقت (بہ مجرد علم سابق) دو باتوں کے عالم ہوں گے، اس کے اس وقت آمد سے، اور اس کے بعد، اس طرح کہ وہ کبھی آیا تھا اور یہ علم واحد باقی ہوگا، جو ان تینوں احوال کے احاطہ کے لیے کافی ہوگا۔

باقی رہا ان کا یہ قول کہ: معلوم معین کی طرف انصاف اس کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے، اور جب کبھی انصاف کا اختلاف ہو تو اس شے میں بھی اختلاف ہوگا، جس کے لیے انصاف ذاتی ہے، اور جب کبھی اختلاف و تعاقب ہوگا تو تغیر بھی ہوگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو تمہیں اپنے ان برادرانِ فلسفہ کے مسلک کو اختیار کرنا چاہیے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، اس کا علم ذات اس کی ذات کا عین ہے، کیونکہ اگر وہ انسان مطلق یا حیوان مطلق یا جامد مطلق کو جانے جو مختلف چیزیں ہیں تو ان کی طرف اضافات بھی لامحالہ مختلف ہوں گی، لہذا علم واحد اس کی مصداقیت نہ رکھے گا کہ علم بالمتعلقات بنے، کیونکہ جب مضاف مختلف ہے تو اضافت بھی مختلف ہونی چاہیے، حالانکہ علوم کی اضافیتیں علم کے لیے ذاتی چیز ہیں، تو یہ تعدد اختلاف کا موجب ہوگا نہ کہ محض تعدد کیفی کا تاثر کے ساتھ تمامیات میں ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ رکھا جاسکتا ہے۔

پھر ان انواع و اجناس اور عوارض کلیہ کی انتہا نہیں ہے، اور وہ بھی مختلف ہوتے

ہیں، اور علوم بھی مختلف ہوتے ہیں، علم واحد کے تحت یہ کس طرح آئیں گے؟ پھر یہ علم واحد کیسے ذات عالم کا عین ہوگا بغیر اس پر زیادتی کے؟ ہمارے لیے یہ ایک معما ہے کہ کس طرح یہ مدعیان علم و عقل جائز رکھتے ہیں کہ شے واحد کے بارے میں جس کے احوال ماضی و مستقبل و حال میں منقسم ہوتے ہیں، علم میں اتحاد کو محال ٹھیرا دیں، اور تمام اجناس و انواع مختلفہ سے متعلق علم میں اتحاد کو محال نہ سمجھیں، حالانکہ اجناس و انواع متباہنہ میں اختلاف و تباعد شے واحد منقسم بہ انقسام زمانہ کے اختلاف سے شدید تر ہے۔ جب یہ چیز تعدد و اختلاف کی موجب نہیں ہوتی تو وہ کیسے ہو سکتی ہے؟

اور اگر دلیل سے ثابت ہو جائے کہ اختلاف اجناس و انواع سے مختلف چیز ہے، اور یہ تعدد و اختلاف کا موجب نہیں ہوتا تو پھر وہ بھی اختلاف کا موجب نہیں ہوتا۔ اور جب اختلاف کا موجب نہ ہوگا تو علم واحد سے (جو ازل و ابد میں دائم ہے) کل کا احاطہ جائز ہوگا، اور یہ ذات عالم میں تغیر کا موجب نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض: اس طرح ہوگا کہ تمہارے اصول کے لحاظ سے کون سا امر مانع ہے کہ اللہ تعالیٰ امور جزئیہ کا علم حاصل کرے گو اس سے وہ متغیر ہو، کیا تمہارا یہ اعتقاد نہیں ہے کہ اس نوع کا تغیر اس میں محال نہیں ہے؟ جیسا کہ جہم معتزلی اس طرف گیا ہے کہ حوادث کے متعلق اس کا علم حادث ہوتا ہے، اور جیسا کہ کرامیہ کے ایک طبقے کا بھی اعتقاد ہے کہ وہ محل حوادث ہے، اور اہل حق کی جماعتوں نے جو اس خیال کی تردید کی ہے اس کی صرف ایک وجہ ہے اور وہ یہ کہ متغیر تغیر سے کبھی خالی نہیں ہوتا، اور جو تغیر و حوادث سے خالی نہیں ہوتا وہ حادث ہوتا ہے اور قدیم نہیں ہوتا، لیکن تمہارا مذہب یہ ہے کہ عالم قدیم ہے اور ساتھ ہی وہ تغیر سے خالی نہیں۔ جب تم یہ سمجھ سکتے ہو کہ قدیم متغیر ہو سکتا ہے تو اس اعتقاد سے کون سا امر مانع ہو سکتا ہے کہ علم الہی ذات الہی میں تغیر پیدا کر سکتا ہے؟

اگر کہا جائے کہ ہم نے یہ اس لیے مانا ہے کہ علم حادث اس کی ذات میں دو حال سے

خالی نہیں ہوتا، یا تو اس کی جہت سے حادث ہو، یا اس کے غیر کی جہت سے، یہ تو باطل ہے کہ اس کی جہت سے حادث ہو۔ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ قدیم سے حادث صادر نہیں ہوتا، اور جب وہ فاعل نہ تھا تو پھر فاعل نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ تغیر کا موجب ہوگا، اور ہم نے اس کو مسئلہ حدوث عالم میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر یہ چیز اس کی ذات میں جہت غیر سے حاصل ہوئی ہے تو سوال ہوتا ہے کہ اس کے غیر نے اس میں کیسے اثر کیا، حتیٰ کہ اس میں تغیر تک پیدا کر دیا، اور یہ ایک قسم کی تسخیر اور اضطراب کی اثر اندازی ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ دونوں قسم بھی تمہارے اصول کے لحاظ سے محال نہیں ہیں، رہا تمہارا قول کہ قدیم سے حادث کا صادر ہونا محال ہے، تو ہم نے تخلیق عالم کے مسئلہ میں اس کا ابطال کر دیا ہے، اور محال کیسے نہ ہوگا کیونکہ تمہارے نزدیک قدیم سے حادث کا صادر ہونا اس حیثیت سے محال ہے کہ وہ اول الاحداث ہے، تو گویا اس محال ہونے کی شرط اس کا اول ہونا ہے، ورنہ ان حوادث کے لیے غیر منہا ہی اسباب حادثہ نہیں ہوتے، بلکہ وہ حرکت دوریہ کے واسطے سے شے قدیم پر، جو نفس فلک اور حیات فلک ہے، منتہی ہوتے ہیں۔ پس نفس فلک قدیم ہے، اور حرکت دوریہ اس سے حادث ہوتی ہے، اور اجزائے حرکت کا ہر جز حادث و منقضی ہوتا ہے، اور اس کا مابعد لامحالہ منجذو ہوتا ہے، پس اس وقت تمہارے نزدیک گویا حوادث قدیم سے صادر ہوتے ہیں، لیکن اگر یہ فرض کیا جائے کہ احوال قدیم چونکہ مماثل ہوتے ہیں، لہذا حوادث کا علی الدوام فیضان بھی مماثل احوال کا حامل ہوگا، اس لیے احوال حرکت بھی مماثل ہوں گے، کیونکہ ان کا مصدر قدیم ہی سے ہوتا ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ہر فرقہ ان میں سے محترف ہے کہ حادث کا مصدر قدیم سے جائز ہے، جبکہ وہ علی التماسب و علی الدوام صادر ہوتا رہے، لہذا خدا کے علوم حادثہ کو بھی اسی قبیل سے ہونا چاہیے۔ رہی دوسری قسم، وہ ہے خدا کے علم کا صدور اس کے غیر کی طرف سے اس کی ذات میں، تو ہم پوچھتے ہیں کہ تمہارے پاس یہ محال کیوں ہے، کیوں کہ اس میں سوائے تین چیزوں کے اور کچھ نہیں ہے۔ پہلا ہے تغیر، اور ہم نے تمہارے اصول سے اس کا لزوم بیان کر دیا ہے،

دوسرا ہے تغیر کا تغیر متغیر کا سبب ہونا، اور وہ بھی تمہارے نزدیک محال نہیں،
 لہذا حدوث شے کا خدا کے علم کے حدوث کا سبب ہونا چاہیے، جیسا کہ تم کہتے ہو
 کہ کسی رنگین شکل کا مثل حدقہ باصرہ کے مقابل، حدقہ اور دیکھنے والے کے درمیان
 چھنے والی ہوا کے توسط سے، حدقہ کے طبقہ عکس میں اس شکل کی تصویر کے انطباع
 کا سبب ہوتا ہے، لہذا جب یہ جائز رکھا جاتا ہے کہ حوادث کا حدوث، حدقہ میں
 انطباع تصویر کا سبب ہوتا ہے تو اسی کے معنی میں دیکھنا، تو حدوث حوادث خدا
 کے اس علم کے حصول کا سبب ہونا کیوں محال ہوا، جیسا کہ قوت باصرہ مستعد اور
 ہوتی ہے اور رنگین شکل کا حصول و ارتفاع موانع کے ساتھ ہی حصول ادراک کا
 سبب ہوتا ہے تو اسی طرح مبادی اول کی ذات کو تمہارے نزدیک قبول علم کے لیے
 مستعد ہونا چاہیے، اور اس حادث کے وجود کے ساتھ ہی علم کو قوت سے فعل کی طرف
 آنا چاہیے، اگر اس میں تغیر قدیم ہوتا ہے تو قدیم متغیر تو تمہارے نزدیک محال ہے، اگر
 یہ دعویٰ کرتے ہو کہ واجب الوجود میں یہ محال ہے تو تمہارے پاس سوائے قطع متسلل
 علل و معلولات کے اثبات واجب الوجود پر کوئی دلیل تو نہیں ہے، جیسا کہ گزرا، اور
 ہم بیان کر چکے ہیں کہ قطع متسلل قدیم متغیر کی وجہ سے بھی ممکن ہے۔

تیسری بات جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قدیم اپنے غیر کے اثر سے متغیر ہوتا
 ہے، اور یہ بات اس پر غیر کے استیلاء و تسخیر کو واجب گردانتی ہے، تو کہا جائے گا کہ
 تمہارے پاس یہ محال ہی کیوں ہے، کیوں کہ تمہارا عقیدہ یہ ہے کہ خدا حوادث کا
 بہ واسطہ سبب ہوتا ہے، پھر حدوث حوادث اس کے لیے حصول علم کا سبب ہوتا
 ہے، گویا اپنی ذات کے لیے تفصیل علم کا واسطہ کے ساتھ وہ خود سبب ہے۔

اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ یہ مثلاً تغیر ہے تو تمہارے اصول کے لحاظ سے ایسا
 ہی ہونا چاہیے، کیوں کہ تم دعویٰ کرتے ہو کہ جو بھی خدا نے تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے
 برسبیل لزوم و طبع صادر ہوتا ہے، نہ کہ بہ قدرت و اختیار، تو یہ ایک قسم کی تسخیر ہی ہے،

جو وسائط کے ساتھ اس کے اضطراب کو ظاہر کرتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ اضطراب نہیں ہو سکتا یا کیونکہ اس کا کمال یہ ہے کہ وہ جمیع اشیاء کا مصدر ہو۔

تو ہم کہتے ہیں کہ: تو یہ بھی تسخیر نہیں، کیونکہ اس کا کمال یہ ہے کہ جمیع اشیاء کو جانے جیسے اگر حادثات کے وجود کا ہم کو علم ہونے لگے تو یہ ہمارا بڑا ہی کمال ہو گا نہ کہ نقصان و تسخیر۔

تو ایسا ہی خدا کے بارے میں بھی سمجھ لیجئے۔



مسئلہ (۱۴)

اس بیان میں کہ فلسفی ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ آسمان
ذی حیات ہے۔ اور وہ اپنے حرکت میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے
فلسفی کہتے ہیں کہ آسمان ذی حیات ہے، اس کو روح ہوتی ہے، جس کی نسبت
اس کے جسم سے ایسی ہے جیسی ہماری روح کی نسبت ہمارے جسم سے، اور جیسا کہ
ہمارے اجسام روح کی وجہ سے اپنے اغراض کے لیے بالارادہ حرکت کرتے ہیں،
اسی طرح آسمانوں کا بھی حال ہے، اور حرکت دوریہ سے ان کی غایت عبادت
رب العالمین ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

اس بارے میں ان کا مذہب ایسا ہے جس کے امکان کا نہ تو ہم انکار کر سکتے
ہیں نہ اس کے محال ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں، کیونکہ خدا نے تعالیٰ ہر جسم میں
حیات پیدا کرنے پر قادر ہے۔ کسی جسم کا کبریا یا اس کا مستدیر ہونا قابلیت حیات
سے مانع نہیں ہو سکتا، کیونکہ کوئی مخصوص شکل کائنات میں شرط حیات نہیں ہے
حیوانات کو دیکھئے، باوجود اپنے اختلاف اشکال کے قبولیت حیات میں مشترک ہیں۔
البتہ ہم اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ فلسفی اس کی معرفت پر کوئی عقلی دلیل
قائم نہیں کر سکتے اگر یہ صحیح ہو بھی تو اس پر سوال ہے انبیاء علیہم السلام کے اور
کسی کو اطلاع نہیں ہو سکتی، اور یہ اطلاع الہام کے ذریعے سے ہو گی خدا نے تعالیٰ
کی طرف سے یا وحی کے ذریعے سے، عقلی قیاسات سے اس پر کوئی دلیل نہیں مل سکتی،
ہاں یہ بھی بعید نہیں کہ اگر حالات مساعد ہوں تو اس قسم کی معرفت پر کوئی دلیل
مل بھی جائے، مگر جس قسم کی دلیل فلسفی پیش کرتے ہیں وہ اس لائق نہیں ہے کہ
اس پر اعتبار کیا جائے، شاید عقلی استفادہ حاصل ہو سکے۔

غرض کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ آسمان متحرک ہے (اور یہ مقدمہ حسیہ ہے) اور ہر جسم متحرک کے لیے ایک محرک ہوتا ہے (اور یہ مقدمہ عقلیہ ہے) اگر صرف جسم ہونے کی حیثیت سے وہ حرکت کرے تو پھر جسم متحرک ہوگا۔ اور ہر محرک ذات متحرک کو انبعاث کے ذریعے حرکت دیتا ہے، جیسا کہ طبیعت کی تحریک کسی پتھر کے لیے جو اس کو نیچے کی طرف ڈھکیلتی ہے، اور ارادہ حرکت حیوان میں مع قدرت ہوتا ہے، یا تو محرک کوئی خارجی ہوگا لیکن قسری طریقے پر حرکت دے گا جیسے پتھر کو اوپر کی طرف اچھالنا۔

اگر کوئی جسم اپنی ذات سے بہ معنی متحرک ہو تو یا تو (۱) اس کو حرکت کا شعور نہ ہوگا اس کو ہم طبیعی حرکت کہیں گے جیسے پتھر کی حرکت نیچے کی جانب (۲) یا اس کو اس کا شعور ہوگا، جس کو ارادی و نفسانی حرکت کہیں گے۔

پس حرکت ان تقسیمات کے لحاظ سے (جو متحرک و دائر ہیں نفی و اثبات میں) یا قسری ہوگی، یا طبیعی یا ارادی اور جب دونوں قسم باطل ہو جائیں تو قسری لازم ہو جائے گی یہ تو ممکن نہیں ہے کہ آسمان کی حرکت قسری ہو، کیونکہ متحرک قاسر یا تو دوسرا جسم ہوگا جو خود بھی بالارادہ یا بالقسر متحرک ہوگا، اور لا محالہ ارادہ پر ختمی ہوگا، اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ اجسام آسمانی متحرک بالارادہ ہیں تو مقصود حاصل ہو گیا، پھر حرکات قسریہ کے وضع کرنے میں کیا فائدہ ہے، کیونکہ آخر میں لازمی طور پر ارادہ ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

یا تو یہ کہا جائے گا کہ آسمان بالقسر حرکت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی بغیر واسطہ اس کا محرک ہے، اور یہ محال ہے، کیونکہ اگر وہ اس کو اس حیثیت سے حرکت دیتا ہے کہ وہ جسم ہے اور وہ اس کا خالق ہے، تو اس کا ہر جسم کو حرکت دینا لازم ہوگا، اب لازمی طور پر حرکت ایسی صفت کے ساتھ مختص ہوگی جس کی وجہ سے اجسام غیر اجسام سے متمیز ہوں گے، اور یہ صفت یا تو ارادہ ہوگی یا طبیعت جو اس کی قریبی محرک ہوگی۔ اور یہ سمجھنا تو ممکن نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ اس کو اپنے ارادے سے حرکت دیتا ہے، کیونکہ اس کا ارادہ تمام اجسام سے ایک سی نسبت رکھتا ہے، ورنہ

سوال پیدا ہوگا کہ یہی جسم کیوں اس تخصیص کے لیے آمادہ ہوا کہ برخلاف دوسروں کے اسی کی تحریک کا ارادہ کیا گیا، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بلاوجہ ہے کیونکہ یہ محال ہے، جیسا کہ مسئلہ حدوث عالم میں بیان ہوا۔

اور جب یہ ثابت ہوا کہ اس جسم میں ایسی صفت ہونی چاہیے جو مبدأ حرکت ہو، تو پہلی قسم یعنی حرکت قسری کا مفروضہ باطل ہو جاتا ہے، اب یہ کہنا باقی رہ جاتا ہے کہ وہ طبعی ہے، تو یہ غیر ممکن ہے، مخالف طبعیت ہرگز حرکت کا سبب نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکت کے معنی ہیں ایک مکان سے گریز اور دوسرے مکان کی طلب، وہ مکان جس میں کہ جسم ہے، اگر وہ اس کے موافق ہو تو وہ حرکت نہ کرے گا، اسی لیے ہوا سے بھری ہوئی مشک سطح آب سے تہ آب کی طرف حرکت نہیں کرتی، اگر وہ پانی میں ڈبا بھی دی جائے، تو پھر وہ سطح آب کی طرف متحرک ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ وہاں اپنے لیے مناسب مکان پاتی ہے، اس لیے سکون پاتی ہے، اور طبعیت اس کے ساتھ قائم رہتی ہے، لیکن اگر وہ ایسے مکان کی طرف منتقل کی جائے جو اس کے لیے مناسب نہیں، تو پھر مناسب مکان کی طرف گریز کر جاتی ہے، جیسا کہ ہوا سے بھری ہوئی مشک اندرون آب سے مکان ہوا کی طرف آ جاتی ہے حرکت دوریہ کے متعلق تو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ طبعی ہے، کیونکہ ہر وضع و مقام جس سے گریز فرض کیا جائے، وہ اس کی طرف عود کر جاتی ہے، اور اس سے گریز کردہ بالطبع، مطلوب بالطبع نہیں ہوتا، اسی لیے ہوا سے بھری ہوئی مشک، پھر پانی میں لوٹ نہیں جاتی، اور نہ کوئی پتھر جبکہ وہ زمین پر قرار پکڑ لے، ہوا کی طرف عود کر سکتا ہے۔

لہذا اب تیسری ہی قسم باقی رہی، اور وہ ہے حرکت ارادیہ اعتراض یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم مزید تین احتمالات ایسے فرض کر سکتے ہیں جو تمہارے مذہب کے سوائے ہیں۔ اول یہ کہ حرکت سماوی کا کسی ایسے جسم کے ذریعے جبراً متحرک ہونا فرض کیا جائے جو اس کی حرکت کا ارادہ کرتا ہو

اور اس کو علی الدوام چلاتا رہتا ہوا یہ جسم نہ کرہ ہو سکتا ہے نہ محیط، اس لیے یہ آسمان نہ ہوگا، اس سے فلسفیوں کا قول باطل ہو جائے گا کہ "حرکت سماوی ارادی ہے اور آسمان ذی حیات ہے" ہمارا یہ مفروضہ ممکن ہے اور اس کے خلاف مجرد استبعاد ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔

دوم یہ کہا جاسکتا ہے کہ آسمانی حرکت قسری ہے اور اس کا مبداء ارادہ خداوندی ہے، ہم یہ ضرور کہتے ہیں کہ پتھر کی حرکت بھی نیچے کی طرف قسری ہے، اور حرکت کی خاصیت کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے اس میں پیدا کی ہے حادث ہوتی ہے، اسی طرح دوسری تمام حرکات اجسام کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے جو حیوانی نہیں ہیں۔

رہا ان کا یہ استبعاد کہ ارادے کا جسم آسمانی سے اختصاص کیوں ہوا، حالانکہ تمام اجسام اس سے جسمیت میں مشارکت رکھتے ہیں؟ تو ہم نے ظاہر کر دیا کہ ارادہ قدیم کی شان ہی تخصیص الیہ عن مثله ہے، اور خود فلسفی اس کے لیے جہت حرکت دوریہ اور وضع قطب و نقطہ کے تعین کے بارے میں اس قسم کی صفت کے ثابت کرنے کے لیے مجبور ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ تھاراکہ یہ استبعاد کہ کسی جسم کے ساتھ ارادہ کا تعلق کیوں مخصوص ہوا، خود ہم پر منقلب ہو رہا ہے، اس لیے ہم صاف طور پر کہتے ہیں کہ جسم آسمان اس صفت کے ساتھ کموں متمیز ہوا جس کی وجہ سے اس کے سوائے سارے اجسام الگ ہو جاتے ہیں، حالانکہ دوسرے اجسام بھی تو اجسام ہی ہیں، تو جسم آسمان ہی کی کیا خصوصیت تھی؟ اگر اس کی تعلیل کسی اور صفت سے کی جائے تو سوال کا رخ اس دوسری صفت کی طرف ہو جاتا ہے، اسی طرح سلسلہ غیر غناہی ہو جاتا ہے۔ اس طرح فلسفی آخر کار ارادے کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، اور انھیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ مبادی میں کوئی ایسی چیز ہے جو کسی شے کو اپنے مثل سے تمیز کرتی ہے، اور دوسری مثال میں سے صرف اس کو کسی صفت سے مخصوص کرتی ہے۔

سوم، یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آسمان کسی صفت سے مخصوص کیا گیا ہے جو اس کی حرکت کا مبداء ہے، جیسا کہ تم پتھر کے نیچے گرنے کی مثال میں بتلاتے ہو، مگر ممکن ہے کہ یہ صفت اس کے لیے اسی طرح غیر شعوری ہو جس طرح کہ پتھر کے لیے۔

اور فلسفیوں کا یہ قول کہ مطلب بالطبع، اس سے بالطبع گریزاں نہیں ہوتا تو یہ دعو کا ہے، کیونکہ خود ان کے خیال میں تو وہاں عددی حیثیت سے کوئی فاصل مکان نہیں ہیں، بلکہ جسم ایک ہی ہے، اور حرکت دوریہ ایک ہے، پس جسم کے لیے بالفعل کوئی جز ہے نہ حرکت کے لیے، وہ صرف وہم سے تجزیہ پاتے ہیں، لہذا یہ حرکت نہ تو مکان کے طلب کے لیے ہے نہ مکان سے گریز کے لیے، پس ممکن ہے کہ ایک جسم ایسا پیدا کیا جائے جس کی ذات میں معنی ہو جو حرکت دوریہ کا مقتضی ہو، اور حرکت خود اس معنی کی مقتضی ہو، اس لیے نہیں کہ معنی کا اقتضا طلب مکان ہو، اور حرکت اس کی طرف پہنچنے کے لیے ہو۔ اور پھر اقول کہ ہر حرکت یا تو طلب مکان کے لیے ہوتی ہے یا اس سے گریز کے لیے، اگر یہ ضرور ثاب ہے تو گویا تم طلب مکان کو مقتضی الطبع سمجھتے ہو، اور حرکت کو مقصد غیر مقصود، بلکہ اسے مکان کی طرف وسیلہ خیال کرتے ہو، اور ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں کہ حرکت ہی نفس مقتضا ہو، نہ کہ طلب مکان، اس کے محال ہونے کی آخر کیا وجہ بتلائی جاسکتی ہے؟ لہذا یہ واضح ہو گیا کہ فلسفیوں کا یہ مفروضہ کہ وہ کسی اور مفروضے سے زیادہ احتمال رکھتا ہو، دوسرے متبادل مفروضات کی قطعی نفی نہیں کرتا اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کہ آسمان ایک حیوان ہے تحکم محض ہے، اس کے لیے کوئی دلیل نہیں پائی جاتی۔

مسئلہ (۱۵)

غرض حرکت آسمانی کے بطلان میں

فلسفی یہ بھی کہتے ہیں کہ آسمان اپنی حرکت میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے، اور اس کے قرب کا جو یا ہے، کیونکہ ہر ارادی حرکت کسی غرض یا مقصد کی خاطر ہی ہوتی ہے۔ کسی حیوان کے متعلق نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا کوئی فعل یا اس کی کوئی حرکت بلا وجہ ہے اور ان کا صدور اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ فعل ترک سے اولیٰ نہ سمجھا جائے، ورنہ اگر فعل و ترک دونوں برابر ہوں تو کسی فعل کے وقوع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

پھر اللہ تعالیٰ کے تقرب کے معنی اس کی رضا کی طلب، اور اس کے قہر سے پرہیز ہی کے نہیں ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ قہر و رضا سے پاک ہے، اور اگر ان الفاظ کا اطلاق اس پر کیا بھی جائے تو برسبیل مجاز اس میں ارادہ عقاب و ثواب پوشیدہ ہوگا۔ اور یہ تو جائز نہ ہوگا کہ اس کے تقرب سے تقرب فی المكان مطلب لیا جائے، کیونکہ یہ تو محال ہے، پس صفات ہی میں اس سے طلب قرب ہو سکتا ہے، کیونکہ وجود اکمل اسی کا وجود ہے اور ہر وجود اس کے وجود کی نسبت ناقص ہے، اور نقصان کے مختلف درجات ہوتے ہیں۔ فرشتے اس سے صفات کی حیثیت سے قریب ہیں، نہ کہ مکانی حیثیت سے، ملائکہ مقربین سے مراد وہ جو اہر عقلیہ میں جوئے متغیر ہوتے ہیں، نہ فنا ہوتے ہیں، اور اشیا کو ان کی ماہیت کے مطابق جانتے ہیں، اور انسان صفات میں فرشتوں سے جتنا زیادہ قریب ہوگا اتنا ہی اللہ تعالیٰ سے بھی قریب ہوگا، اور منہا طبقہ انسانی کا تشبہ بالملائکہ ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہی معنی ہیں تقرب الی اللہ کے اور اس سے قرب صفات ہی مراد لی جاتی ہے تو یہ قرب انسان ہی کے لیے ممکن ہو سکتا ہے، اگر وہ حقایق اشیا کو جانتا ہے اور اس کا مل حالت میں باقی رہ سکتا ہے جو اس کے لیے ممکن ہے۔ کمالِ اقصیٰ

کی حالت تو صرف خدا ہی کے لیے ممکن ہے۔ ملائکہ مقررین کے لیے تو جو کمال ممکن ہے وہ بالفعل موجود ہی ہے، کیونکہ ان میں کوئی شے ایسی بالقوہ نہیں جو آئندہ بالفعل ہو سکے، خدا کے سوا جو دوسری ہستیاں پائی جاتی ہیں ان میں فرشتوں کو کمال اقصیٰ حاصل ہے۔

اور ملائکہ آسمانی عبارت ہے نفوس محرکہ آسمانی سے جو آسمانوں میں ہیں محض بالقوہ نہیں، نفوس آسمانی کے کمالات منقسم ہیں ان میں جو بالفعل ہیں مثلاً شکل کریم و ہیئت اور یہ موجود ہے۔ اور ان میں جو بالقوہ ہیں، مثلاً ہیئت وضعی و مکانی، کوئی وضع معین ایسی نہیں جس کا احاطہ آسمان نہ کر سکتا ہو، لیکن تمام اوضاع کا احاطہ وقت واحد میں ممکن نہیں، اور چونکہ اوضاع کی اکائیوں کا استیفاء علی الدوام ممکن نہیں ہوتا اس لیے اس کے استیفاء بالنوع کا مقصد کیا گیا ہے، اس طرح وہ ایک وضع کے بعد دوسری وضع اور ایک مکان کے بعد دوسرا مکان طلب کرتا رہتا ہے، اور مذہب امکان کبھی منقطع ہوتا ہے اور نہ حرکات آسمانی کا مقصد مبادا اول کے ساتھ تشبہ پیدا کرنا ہے۔ اور یہ اس کمال اقصیٰ کے حصول ہی سے ہو سکتا ہے جو اس کے لیے ممکن ہے، اللہ تعالیٰ کی اطاعت جو ملائکہ سماوی کرتے ہیں اس کا یہی مطلب ہے۔ اور یہ تشبہ دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ ہر وضع ممکن کی نوعی تکمیل ہو جائے، اور مقصد اول سے یہی مقصود ہے۔

دوسرا ہے اس کی حرکات کی بنا پر ترتیبات، جو نسبوں کے اختلاف کی قسم سے ہوتی ہیں، جیسے تشلیث، و توزیع و مقارنت اور مقابلہ، اور جو زمین کی طرف نسبت کرتے ہوئے اختلاف طوابع کی قسم سے ہوتی ہیں، اور اسی سے فلک قمر کے ماتحت خیر کا فیضان ہوتا ہے، اور تمام حوادث اسی سے پیدا ہوتے ہیں، پس یہی نفس سماوی کے کامل ہونے کی وجہ ہے۔ اور ہر ذی شعور نفس اپنی ذات کے کمال کا خواہش مند ہوتا ہے۔

اغراض: اس پر یہ ہے کہ اس بحث کے مقدمات میں ایسی چیزیں موجود ہیں جن میں نزاع کا امکان ہے، لیکن ہم اس کو ٹول نہیں دیں گے، البتہ ہم آپ کے آخری متعین کردہ مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں اور دو صورتوں سے اس کا ابطال کرتے ہیں۔

اول یہ ہے کہ تکوینی حیثیت سے تمام امکانہ میں موجود ہو کر حصول کمال کی خواہش کرنا، یہ حماقت ہے۔ نہ کہ طاعت، اس کی مثال ایک ایسے بیکار انسان سے دی جاسکتی ہے جس کی خواہشات و ضروریات تو نہایت محدود ہیں مگر وہ کسی ملک یا کسی مکان میں گردش کرتا رہتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ اس کی وجہ سے قرب الہی اس کو حاصل ہو جائے گا۔ چونکہ وہ ان تمام مقامات میں موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے جہاں وہ پہنچ سکتا ہے تو کیا وہ کمال کی راہ کی طرف بڑھ رہا ہے؟ اگر وہ یہ کہے کہ "ہر مکان میں میرے لیے تکوینی حیثیت ممکن ہے، مگر میں عدوی حیثیت سے ان کو جمع کرنے پر قادر نہیں ہوں، البتہ نوعی حیثیت سے ان کی تکمیل کر سکتا ہوں۔ بہر حال کمال، تقریب الہی کی یہی راہ ہے" تو اس دعوے کو حماقت پر محمول کیا جائے گا، بلکہ اس کی کمزوری عقل افسوسناک سمجھی جائے گی، کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جانا کوئی خاص کمال نہیں ہے۔ جس کی طرف رشک بھری نظریں اٹھ جائیں۔ آپ کے دوسرے بیانات بھی اسی قسم کے ہیں۔

دوسرے یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ جس غرض کا تم نے ذکر کیا ہے وہ حرکت مغربیہ سے بھی حاصل ہو سکتی ہے تو پھر پہلی حرکت کیوں جانب مشرق ہوئی؟ اور کیا تمام کائنات کی حرکات ایک ہی جہت میں نہیں؟ اگر ان کے اختلاف میں کوئی غرض تھی تو کیا یہ غرض بالعکس حرکت سے حاصل نہیں ہو سکتی؟ یہاں تک کہ جو حرکت کہ مشرقی تھی مغربی ہو جاتی، اور مغربی مشرقی ہو جاتی؟ حوادث کے حاصل کا جو آپ نے ذکر کیا ہے، یعنی جو اختلاف حرکات کی وجہ سے تثلیث و تسلسل وغیرہ پیدا ہوتی ہے تو یہ بالعکس حرکت سے بھی ہو سکتی تھی، یہی بات اوضاع و امکانہ کی تکمیل کے

سلسلے میں کہی جاسکتی ہے۔ کیونکہ آسمان کے لیے جو چیز ممکن ہے وہ یہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت کرے (تاکہ وہ ہر امکان حاصل سے کمال حاصل کرے۔ اگر ہر اس قسم کی جدوجہد سے حصول کمال ممکن ہو) پھر کیا بات ہے کہ وہ کبھی ایک جانب سے حرکت نہیں کرتا تو کبھی دوسری جانب سے؟ لہذا یہ ثابت ہوا کہ یہ خیالات لا حاصل ہیں، آسمانوں کے اسرار ملکوتی پر اس قسم کے خیالات کے ذریعے اطلاع یابی نہیں ہو سکتی، ہاں اللہ تعالیٰ ہی اپنے انبیاء و اولیاء کو برسبیل الہام اُن پر اطلاع دے سکتا ہے، استدلالی طریقے سے یہ ممکن نہیں۔ یہی سبب ہے کہ بعض فلاسفہ نے بھی جہت حرکت کا سبب بیان کرنے اور اس کے اختیار پر بحث کرنے سے عجز کا اعتراف کیا ہے۔

اور ان میں سے بعض کا قول ہے کہ آسمان کو حصول کمال کسی بھی جہت میں حرکت کرنے سے نہیں ہوتا۔ حوادث ارضیہ کا منتظم ہونا اختلاف حرکات اور تعین جہات کا مقتضی ہے، جو چیز کہ آسمان کو محض حرکت پر اُکساتی ہے وہ تقرب الی اللہ کی خواہش ہے، لیکن جو چیز کہ اس کو ایک خاص جہت میں حرکت کرنے پر اُکساتی ہے وہ اس کی یہ خواہش ہے کہ عالم سفلی پر خیر کی بخشش ہو۔ لیکن یہ دو وجہ سے باطل ہے۔

ایک یہ کہ اگر یہ تصور کیا جانا ممکن ہو تو ماننا پڑے گا کہ اس کا مقتضائے لطیف سکون ہے اور حرکت و تغیر سے احتراز، کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تحقیقی طور پر تشبہ ہے، کیونکہ وہ تغیر سے پاک ہے، اور حرکت ایک قسم کا تغیر ہے، لیکن اس نے حرکت کو خیر کے فیضان کے لیے اختیار کیا ہے، تاکہ اس سے غیر کو نفع پہنچائے، گو حرکت اس کی فطرت کے خلاف ہے تاہم اس پر یہ کوئی وجہ ہے نہ اس کے تکان کا سبب، اس خیال کے اختیار کرنے سے کون امر مانع ہے؟

دوسری یہ کہ حوادث جنی ہوتے ہیں نسبتوں کے اختلاف پر، جو جہات

حرکات کے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں، لہذا حرکت اولیٰ مغربی ہونی چاہیے
 باقی حرکات مشرقی، اسی سے اختلاف پیدا ہوتا ہے، اور اسی سے نسبتوں کا
 تفاوت بھی پیدا ہوتا ہے، پھر ایک ہی جہت کیوں متعین کی گئی، اور یہ اختلافات
 سوائے اصل اختلاف کے اور کسی بات کے مقتضی نہیں ہوتے، لیکن جہاں تک
 اس مقصد کا تعلق ہے کسی جہت کو دوسری جہت پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔



مسئلہ (۱۶)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ نفوس سماویہ اس عالم
کی تمام جزئیات جانتی رہتی ہیں

فلسفی کہتے ہیں کہ لوح محفوظ سے مراد نفوس سماویہ ہیں، جزئیات عالم کا ان میں
منقوش ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ قوت حافظہ میں محفوظات کا منقوش ہونا، (جو
دماغ انسانی میں ودیعت ہوتے ہیں) ایسا نہیں کہ وہ ایک جسم سخت اور عریض ہے
جس پر اشیاء مکتوب ہوتی ہیں، جیسا کہ بچے تختی پر خطوط کھینچتے ہیں، کیونکہ اس کتابت
کی کثرت اتلوع مکتوب علیہ کی مقتضی ہوگی اور جبکہ مکتوب کے لیے انتہانہ ہو، تو
مکتوب علیہ کے لیے بھی انتہانہ ہوگی، اور ایسا جسم جس کی انتہانہ ہو متصور نہیں
ہو سکتا اور نہ اسے خطوط ممکن ہیں جن کی انتہا کسی جسم پر نہ ہو، اور نہ ایسی اشیاء
کی جن کی انتہانہ ہو کسی جسم پر خطوط محدودہ سے شناخت ممکن ہے۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ملائکہ آسمانی ہی نفوس آسمانی ہیں، اور ملائکہ
کردبین جو مقربین ہیں وہ عقول مجردہ ہیں جو بذاتہا جو اہر قائمہ ہیں، جو کسی چیز میں
نہیں، اور نہ اجسام میں متصرف ہیں، اور ان عقول مجردہ سے صورت جزئیہ نفوس آسمانی
پر نازل ہوتی ہیں، عقول مجردہ ملائکہ آسمانی سے مشرف ہیں، کیونکہ وہ فیض دینے
والے ہیں، اور یہ فیض لینے والے، اور فیض دینے والا فیض لینے والے سے شرف
ہوتا ہے، اور اسی لیے قلم کو اشرف کہا جاتا ہے۔ خدا نے تعالیٰ کا ارشاد ہے ”عَلَّمَ
يَا قَلَمُ“ اس نے قلم کے ذریعے تعلیم دی، گویا کہ قلم فیض دینے والا نقاش ہے
اُستاد کو قلم سے تشبیہ دی جاتی ہے اور شاگرد کو لوح سے، یہ ہے اُن کا مہب۔
اس مسئلے میں نزاع گزشتہ مسئلہ کی نزاع سے مختلف ہے، کیونکہ اس مسئلے میں

جو کچھ انھوں نے کہا تھا وہ محال نہیں تھا، مقصد صرف یہ تھا کہ آسمان ایک حیوان ہے جو کسی غایت کے لیے متحرک ہے، اور یہ ممکن ہے، لیکن یہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک مخلوق کو لامتناہی جزئیات کا علم ہو سکتا ہے، یہ چیز محال تصور کی گئی ہے۔ اس لیے ان پر ہم دلیل طلب کرتے ہیں ورنہ اس کو ایک قسم کا تحکم یا ظن و گمان سمجھنے پر مجبور ہیں۔

فلاسفہ کی دلیل اس بارے میں یہ ہے کہ حرکتِ دوریہ کا ارادی ہونا تو ثابت ہے، اور ارادہ مُراد (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے) کا تابع ہوتا ہے، اور مُراد کُلّی کی طرف صرف ارادہ کُلّیہ ہی سے توجہ کی جا سکتی ہے، اور ارادہ کُلّیہ سے کوئی شے صادر نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہر موجود بالفعل معین جزئی ہوتا ہے، اور ارادہ کُلّیہ کی نسبت جزئیات کی اکائیوں کی طرف ایک ہی دھیرہ پر ہوتی ہے، اس سے کوئی شے جزئی صادر نہیں ہو سکتی، بلکہ حرکتِ معینہ کے لیے ارادہ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا آسمان کے لیے اس کی حرکتِ جزئیہ معینہ میں (جو کسی نقطے سے نقطہ معینہ تک ہوتی ہے) ارادہ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے، پس اس کے متعلق قوتِ جسمانی کے ذریعے ان حرکاتِ جزئیہ کا لامحالہ تصور ہو گا، کیونکہ سوائے قوائے جسمانی کے جزئیات کا احساس نہیں ہو سکتا، اور ظاہر ہے کہ ہر ارادے کے لیے اپنے مُراد کا تصور ضروری ہے۔ یعنی اس کے علم کا، چاہے جزئی طور پر ہو یا کُلّی طور پر۔ اور جب آسمان ان حرکاتِ جزئیہ کا تصور اور ان کا احاطہ کر سکتا ہے، تو لامحالہ ان کے لوازم کا بھی احاطہ کر سکے گا یعنی ان مختلف نسبتوں کا جو زمین کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں، کیونکہ اس کے بعض اجزاء طلوع ہونے والے اور بعض اجزاء غروب ہونے والے ہوتے ہیں، بعض وسطِ آسمانی میں کسی قوم کے سر پر اور بعض کسی قوم کے پیر تلے ہوتے ہیں، اسی طرح آسمان ان مختلف نسبتوں کے لوازم کو بھی معلوم کرے گا جو بصورتِ تشبیت و تدریس و مقابلہ و مقارنت پیدا ہوتے ہیں اور تمام حوادثِ ارضیہ، حوادثِ آسمانی ہی کی طرف نسبت دیے جاتے ہیں جو ان سے

بغیر واسطہ یا ایک ہی واسطے سے یا کسی واسطوں سے پیدا ہوتے ہیں مختصر یہ کہ ہر حادث کے لیے ایک سبب حادث ہوتا ہے، یہاں تک کہ تسلسل آسمان کی حرکت ابدی (جن میں بعض بعض کا سبب ہوتی ہے) کے ارتقا پر پہنچ کر منقطع ہو جاتا ہے۔ اس طرح اسباب و مسببات کا سلسلہ حرکات جزئیہ دوریہ آسمانی میں جا کر منتہی ہوتا ہے، اور جو حرکات کا تصور کر سکتا ہے، وہ اس کے لوازم، اور لوازم لوازم کا بھی تصور کر سکتا ہے آخر سلسلے تک۔

لہذا آسمان کو ہونے والے ہر حادث پر اطلاع ہوتی ہے، کیونکہ جو بھی حادث ہوتا ہے، اس کا حدوث اس کی علت سے (جبکہ علت ثابت ہو) لازم ہوگا۔ ہم مستقبل کے کسی واقعہ کو نہیں جانتے، اس لیے کہ ہم اس کے تمام اسباب سے ناواقف ہیں۔ اگر ہم تمام اسباب کو جانتے ہوتے تو تمام مسببات کو بھی جان لیتے مثلاً جب کبھی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اگر آگ روئی سے کسی وقت بھی مل جائے تو وہ جل اٹھے گی، یا اگر کوئی شخص کھانا کھائے گا تو اس کا پیٹ بھر جائے گا، یا جب ہم جانتے ہیں کہ ایک شخص اگر ایسی جگہ چلے گا جہاں ایک خزانہ پوشیدہ ہے۔ ایسی نازک شے کے نیچے جس پر چلنے سے خزانے پر اس کا پیر ضرور پڑے گا۔ تو ہم جان لیتے ہیں کہ یہ خزانہ ضرور اس کو مل جائے گا اور اس کی وجہ سے وہ غنی ہو جائے گا۔ لیکن ان اسباب کو ہم نہیں جانتے، البتہ ان میں سے بعض کو ضرور جانتے ہیں، ان سے ہم کو مسبب کے واقع ہونے کا گمان ہوتا ہے، اگر ہم ان میں سے اکثر اسباب کو جان لیں تو ہمیں واقعہ کا صرف ظن ظاہری حاصل ہوگا، اور اگر ہم کو تمام اسباب کا علم حاصل ہو جائے تو تمام مسببات کا بھی علم حاصل ہو جائے گا، مگر آسمانی امور کثیر ہیں پھر ان کا حوادث ارضیہ کے ساتھ اختلاط بھی ہوتا ہے، قوت بشری کو ان پر اطلاع کی تسکوت نہیں، البتہ نفوس آسمانی ان پر اطلاع یاب ہوتے ہیں، کیونکہ ان کو سبب اول پر اور اس کے لوازم اور لوازم کے لوازم پر (آخر سلسلے تک) اطلاع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ سونے والا شخص خواب میں مستقبل کے

واقعات کو دیکھتا ہے، کیونکہ لوح محفوظ کے ساتھ اس کا اتصال ہوتا ہے، اور وہ اس کا مطالعہ کرتا ہے، اور جب کسی شے پر اطلاع پاتا ہے تو یہ شے بعینہ اس کے حافظہ میں باقی رہتی ہے، اور بسا اوقات قوت متخیلہ سرعت کے ساتھ اس کی نقل کر لیتی ہے، کیونکہ اشیاء کو نقل کر لینا اس کی فطرت ہے، یہ نقل مناسب تمثیلوں کے ساتھ ہوتی ہے، یا ان کے اعضاء میں بدل جاتی ہے، پس حقیقی مدرک حافظہ سے محو ہو جاتا ہے صرف خیال کی تمثیل حافظہ میں باقی رہ جاتی ہے، لہذا خیال کی اس تمثیل کی تعبیر کی ضرورت پیش آتی ہے، جیسے مرد کی درخت سے تشبیہ دی جاتی ہے، یا بوی کی موزہ سے، اور خادم کی بعض ظروف خانہ سے، اور خیرات و مہرات کے اموال کے محافظ کی تیل سے، کیونکہ تیل چراغ کے روشن ہونے کا سبب ہوتا ہے، اس طرح بالواسطہ روشنی کا سبب ہوتا ہے، اسی اصول پر علم تعبیر کی شانیں چھٹی ہیں۔ اور فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمیں ان نفوس سماویہ کے ساتھ اتصال حاصل ہوتا ہے جب درمیان میں کوئی مانع نہیں ہوتا، ہم اپنی بیداری میں ان چیزوں کے ساتھ مشغول رہتے ہیں جو جو اس خواہشات کی پیداوار ہیں، پس ان امور حسیہ کے ساتھ ہماری مشروریت اس اتصال سے ہمیں محروم کر دیتی ہے، اور جب نیند میں ہم سے جو اس کی کچھ مصروفیت ساقط ہو جاتی ہے، تو اتصال کی استعداد ظاہر ہو جاتی ہے۔ نیز وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت محمد مصطفیٰ علیہ السلام غیبی امور پر اسی طریقے سے مطلع ہوتے تھے، مگر قوت نفسیہ نبویہ ایسی قوت سے تقویت حاصل کرتی ہے جس کو جو اس ظاہری متفرق نہیں کر سکتے، اس لیے لازمی طور پر وہ بیداری میں بھی وہ چیزیں دیکھتے ہیں جو دوسرے خواب میں دیکھ سکتے ہیں۔ انبیاء کی قوت خیالیہ بھی اس چیز کی تمثیل کرتی ہے جس کو وہ دیکھتی ہے، اور بسا اوقات شے بعینہ اس کی یاد میں باقی رہ جاتی ہے، اور اکثر اوقات صرف تشبیہ رہ جاتی ہے، لہذا اس قسم کی وحی بھی تاویل کی محتاج ہوتی ہے، جیسا کہ اس قسم کا خواب تعبیر کا محتاج ہوتا ہے۔ اگر ساری کائنات کا نقش لوح محفوظ میں نہ ہوتا، تو انبیاء امور غیبیہ سے نہ خواب

میں مطلع ہو سکتے نہ بیداری میں۔ لیکن جَعْفَ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَاتِبٌ اس کے مفہوم و معنی کو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ (پس فلاسفہ کے مذہب کی تفہیم کے لیے ہم نے ان کے بیان کا شخص یہاں پیش کر دیا ہے)

جواب۔ ہم کہتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کرو گے جو کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ امور غیبیہ کے جاننے کے قابل بناتا ہے اور وہ بغیر کسی تیاری کے ان کو جانتے ہیں، یہی حال اس شخص کا ہے جو خواب میں واقعات کو دیکھتا ہے، کیونکہ خدائے تعالیٰ اس کو یہ واقعات بتلاتا ہے یا کوئی فرشتہ آکر خبر دیتا ہے، پس تمہاری ذکر کردہ چیزوں میں سے وہ کسی کا بھی محتاج نہیں ہوتا۔ ان کے ثبوت میں تمہارے ہاں کوئی دلیل نہیں اور نہ شرع میں لوح محفوظ و قلم کے متعلق کچھ تفصیلات ملتی ہیں، اہل شرع خود ان چیزوں کے معنی پوری طور پر بتلانے سے قاصر ہیں، لہذا کسی عقلی دلیل سے تم کو استمساک نہیں ہو سکتا۔ رہ گیا عقلی مسامک کے ذریعے استنباط اور ان امور سے جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو اگر ان کے امکان کا اعتراف بھی کیا جائے تو یہ اسی وقت ہوگا، جبکہ ان معلومات سے نفی نہایت کو مشروط نہ کیا جائے، تو نہ ان کے وجود کا اعتراف ہو سکے گا نہ ان کا انکار متحقق ہوگا۔ پس اس کی سبیل یہی رہ جاتی ہے کہ ان کو شریعت ہی کے ذریعے دریافت کیا جائے نہ کہ عقل کے ذریعے جس عقلی دلیل کو تم نے پیش کیا ہے وہ مقدمات کثیرہ پر مبنی ہے، ہم اس کے ابطال کی تطویل میں نہیں جانا چاہتے، لیکن ان میں سے عین مقدمات پر تنقید کریں گے۔

پہلا مقدمہ: تمہارا یہ دعویٰ ہے کہ حرکت آسمانی ارادی ہوتی ہے، تو ہم اس مسئلے سے فارغ ہو چکے ہیں اور تمہارے دعوے کو باطل کر چکے ہیں۔

دوسرا مقدمہ: اگر تمہارے اس دعوے کو تسلیم بھی کیا جائے (تا کہ تمہیں ایک موقع دیا جائے) تو تمہارا یہ قول کہ آسمان حرکات جزئیہ کے لیے تصور جزئی کا محتاج ہوتا ہے غیر مسلم ہے، کیونکہ تمہارے نزدیک آسمان جسم قابل تجزیہ نہیں اور نہ

واحد ہے، البتہ وہ بھی طور پر تجزیہ پاسکتا ہے، حرکت بھی قابل تقسیم نہیں، کیونکہ وہ اتصال کے لحاظ سے واحد ہے، البتہ آسمان کے لیے امکانہ ممکنہ کی تکمیل کا شوق ہی کافی ہے۔ جیسا کہ تمہارا بھی خیال ہے، اور اس غرض کے لیے ارادہ کلمہ اور تصور کلی کافی ہیں، یہاں ہم ارادہ کلمہ اور جزئیہ کی ایک مثال پیش کرتے ہیں، تاکہ فلسفیوں کے معنی کی وضاحت ہو سکے۔

فرض کرو کہ کسی انسان کا مقصد کلی یہ ہے کہ وہ حج بیت اللہ ادا کرے، یہ ارادہ کلمہ ہے، اب اس سے حرکت صادر نہیں ہو سکتی، کیونکہ حرکت جزئی طور پر جہت مخصوصہ میں بہ مقدار مخصوص صادر ہوتی ہے، حرکت ارادیہ میں ارادہ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ انسان کے لیے ہمیشہ متحد ہوتی رہتی ہے، اور اسے بیت اللہ کی طرف توجہ دلائی رہتی ہے، اور ایک تصور کے بعد دوسرا تصور پیش کرتی رہتی ہے، ان مقامات کا تصور جہاں وہ جانا چاہتا ہے، ان مقامات کا تصور جہاں وہ ٹھہرنا چاہتا ہے، اور ہر تصور جزئی کا ایک ارادہ جزئیہ پیروی کرتا رہتا ہے۔ ارادہ جزئیہ سے فلسفیوں کی یہی مراد ہے، اور یہ ارادہ جزئی تصور کا تابع ہوتا ہے۔ یہ سبوں کے نزدیک مسلم ہے، کیونکہ (مثلاً حج) میں جہات متعدد ہوتے ہیں۔ توجہ شہر مکہ کی طرف ہوتی ہے۔ مسافت کا کوئی تعین نہیں ہوتا، پس ارادے کے دوسرے جز میں ایک مکان سے دوسرے مکان اور ایک جہت سے دوسری جہت کے تعین کی احتیاج ہوتی ہے۔

یہی حرکت سماویہ، تو اس کے لیے ایک ہی جہت ہے، کیونکہ کرہ اپنی ذات پر اور اپنے چیز ہی میں حرکت کرتا ہے جس سے وہ تجاوز نہیں کرتا، یہاں صرف حرکت ہی کا ارادہ کیا جاتا ہے، اور یہاں سوائے جہت واحد اور جسم واحد اور سمت واحد کے کچھ نہیں، گویا کہ ایک پتھر ہے جو اوپر سے نیچے کی طرف گر رہا ہے، اور نزدیک ترین راستے سے وہ زمین کا طالب ہوتا ہے، اور نزدیک ترین راستہ خط مستقیم ہے جو زمین پر عمود مرتب ہے، خط مستقیم متعین ہوتا ہے اس کے تعین میں پتھر کسی سبب حادث کے تجمد کا (تو اسے طبیعت کلیہ کے جو مرکز کی طالب ہوتی ہے) محتاج نہیں ہوتا، اسی طرح حرکت سماویہ

حرکت کا ارادہ کلیہ ہی کافی ہو جاتا ہے اور کسی چیز کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اگر فلسفی یہ سمجھتے ہیں کہ کسی نے جس کی ضرورت ہے تو وہ محض تحکم سے کام لیتے ہیں۔

نقیرا مقدمہ: جو محض تحکم بعید ہے، ان کا یہ قول ہے کہ جب آسمان کو حرکات جزئیہ کا تصور ہو سکتا ہے تو اس کے توابع و لوازم کا بھی تصور ہو سکتا ہے، یہ ہوس محض ہے، اس کی ایسی ہی مثال ہے جیسے کہ کوئی کہے کہ جب انسان حرکت کرتا ہے، اور اس کو جانتا بھی ہے، تو اس پر یہ لازم آتا ہے کہ اس کی حرکت کے لوازم بھی از قسم تقابل و تجاوز یعنی اس کی ان اجسام سے نسبت جو اس کے اوپر نیچے اور بازو ہوتے ہیں) پھیپانے جائیں، یا اگر وہ دھوپ میں چلے تو لازم ہے کہ وہ مقامات بھی پھیپانے جائیں جن پر اس کا سایہ پڑتا ہے، اور وہ مقامات بھی جن پر اس کا سایہ نہیں پڑتا۔ اور اس کے سایہ کے اثرات بھی جو از قسم برودت (جو اس جگہ کے شعاع کے انقطاع کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے) یا از قسم ضغط (یعنی وہ دباؤ جو اس شخص کے قدم تلے مٹی پر ہوتا ہے) یا از قسم تفریق (جو اس کے اعضاء کے اندر اخلاط میں ہوتی ہے، کیوں کہ حرکت کی وجہ سے ان کا حرارت میں استحالہ ہوتا ہے، اور اسی سے پسینہ نکلتا ہے) وغیرہ بھی پھیپانے جائیں، کیونکہ اس کی حرکت ان تمام باتوں کے لیے علت ہے یا شرط ہے، یا اسباب معدہ یا محرکہ میں سے ہے، تو یہ ایک خیال خام ہے جس کو کوئی عقلمند تسلیم نہیں کر سکتا اور کوئی جاہل ہی اس قسم کی باتوں سے مرعوب ہو گا، اسی لیے ہم اس کو حکم کہتے ہیں۔

علاوہ ازیں ہم یہ پوچھتے ہیں کہ وہ جزئیات مفصلہ جو نفس فلک کو معلوم ہوتے ہیں کیا فی الحال موجود ہیں؟ کیا تم ان میں مستقبل میں ہونے والے واقعات کو بھی شامل کرو گے؟ اگر تم موجود فی الحال پر ان کو منظر کرتے ہو تو غیب پر اس کی اضلاع کا دھولی باطل ہو جائے گا نیز وہ خیالات بھی باطل ثابت ہوں گے کہ اسی کے واسطے سے انبیاء علیہم السلام کو بیداری میں اطلاعات ملتی ہے، اور انسانوں کو خواب میں مستقبل کے واقعات بتلائے جاتے ہیں، پھر اس دلیل کا مقتضا خود بھی باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ تو حکم ہے کہ کوئی شخص جب کسی چیز کو جانتا ہے تو اس کے لوازم و توابع کو بھی جانتا ہے، یہاں تک

اگر اشیاء کے تمام اسباب کو ملا لیں تو وہ مستقبل کے تمام حوادث کے اسباب تو فی الحال موجود ہو سکتے ہیں یعنی حرکت سماویہ میں شامل ہو سکتے ہیں، لیکن یا تو ایک ہی واسطہ سے یا کثیر واسطوں سے یہ سبب کو مقتضی ہیں۔ اگر نفس فلک کے معلومات میں مستقبل کو بھی شامل کیا جائے تبس کی انتہا نہیں، تو بتائیے مستقبل نامتناہی میں تمام جزئیات کی تفصیل کیسے جانی جائے گی؟ اور ایک مخلوق کے نفس بدرگہ میں ایک ہی آن کے اندر بغیر کسی تعاقب کے علوم جزئیہ مفصلہ کا جس کے اور ادا اور جس کی اکائیوں کی انتہا نہیں، کیسے اجتماع ہو گا؟ جس کو عقلی طور پر اس کے محال ہونے کی شہادت نہیں مل سکتی تو اس کی عقل سے مایوس ہو جانا چاہیے۔

اگر وہ اس دعوے کو ہم پریپٹ دیں کہ علم الہی کے بارے میں ہم بھی تو اس کو محال نہیں سمجھتے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات کی مثال مخلوق کے معلومات سے بالاتفاق نہیں دی جاسکتی۔ بلکہ کہا جائے کہ جب نفس فلک نفس انسانی ہی کی طرح عمل کرتا ہے تو وہ بھی از قبیل نفس انسانی ہو گا، اور وہ بھی اس کے ساتھ بالکل بدرجہ جزئیات ہونے میں شریک ہو گا، گو اس سے قطعی طور پر متصل نہ ہو، گمان غالب یہی ہو گا کہ وہ اس کے قبیل ہی سے ہے، اگر گمان غالب نہ بھی ہو تو اس کا امکان تو ہو سکتا ہے اور امکان کے تسلیم کرنے کی بنا پر ان کا یہ دعویٰ کہ نفس انسانی نفس فلک ہی سے منقطع ہوا ہے باطل ہو جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ نفس انسانی کا بھی اپنے جوہر کے اعتبار سے یہ حق ہے کہ وہ تمام اشیاء کا ادراک کرے لیکن وہ نتائج شہوت و غضب، حرص و حقد، حسد و غریب و الم میں غمک رہتا ہے۔ اور اس طرح عوارض بدنی اور اس پر وارد ہونے والے جو اس کسی چیز پر نفس انسانی کی توجہ کے باعث دوسری شے کی طرف اس کو متوجہ ہونے نہیں دیتے۔

رہے نفوس فلکیہ، تو وہ ان صفات سے بری ہیں، ان کو کوئی مصروفیت نہیں، نہ کوئی رنج و الم میں ان کو استغراق ہے، اس لیے وہ جمیع اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ تم نے یہ کس طرح جانا کہ انہیں کوئی مصروفیت نہیں؟ کیا مبداء اول
 کی عبادت اور اس کی طرف ان کا اشتیاق انہیں مصروف و مستغرق رکھنے کے لیے اور
 جزئیات مفصلہ کے تصور سے بے پروا کرنے کے لیے کافی نہیں ہے؟ غضب و شہوت
 اور ان موانع محسوسہ کے علاوہ کسی اور مانع کے فرض کرنے سے کون سی چیز حاصل ہے؟
 اور تمہیں یہ کس طرح معلوم ہوا کہ موانع غایت صرف وہی ہیں جن کا اپنے نفوس میں مشاہدہ
 ہوتا ہے؟ حالانکہ عقلاء کے لیے اور بھی اہم مشاغل ہو سکتے ہیں، جیسے علوئے ہمت
 طلب ریاست جس کی اہمیت کا تصور بچوں کے لیے محال ہے، پھر نفوس فطریہ میں
 ان کے قیام مقام کا محال ہونا کیسے جانا جاسکتا ہے؟ بہر حال ہم ان کے علوم الہیہ کے
 متعلق مباحث یہاں ختم کرتے ہیں۔ الحمد للہ وعدہ و علی التدریج نبیہ محمد و سلم۔

علوم ملقبہ طبعیات

اور وہ کثیر ہیں۔ ان کی بعض اقسام کا ہم یہاں ذکر کرتے ہیں، تاکہ معلوم ہو جائے کہ شریعت کا ان سے کوئی منازعہ نہیں، اور نہ وہ ان کا انکار کرتی ہے سوائے ان چند چیزوں کے جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

یہ علوم منقسم ہیں اصول و فروع میں، اور ان کے اصول آٹھ قسم کے ہیں: (۱) پہلے اصول میں اس چیز کا ذکر کیا جاتا ہے جو جسم سے بحیثیت جسم لاحق ہوتی ہے، یعنی القسام و حرکت و تغیر، اور جو حرکت سے لاحق یا اس کی تابع ہوتی ہے، جیسے زمان و مکان و خلاد، اس پر کتاب ”سمیع الکیان“ مشتمل ہوتی ہے۔

(۲) اس میں ارکان عالم (جو افلاک ہیں) کی اقسام کے احوال معلوم ہوتے ہیں، نیز مقعر فلک قمر کے عناصر اربعہ اور ان کی طبائع، اور ان میں سے ہر ایک کے استحقاق کی علت کا علم ہوتا ہے، یہ ایک معین موضوع ہے اور اس پر کتاب ”آسمان اور عالم سفلی“ مشتمل ہے۔

(۳) اس میں احوال کون و فساد، تولد و توالد اور نشو و ابتلاء اور استحالات اور کیفیت نقا انواع بر فساد اشخاص بذریعہ حرکات سماویہ شرقیہ و غربیہ، اور اس پر کتاب ”کون و فساد“ مشتمل ہے۔

(۴) ان احوال کے بیان میں جو عناصر اربعہ پیش آتے ہیں، از قسم امتزاجات جن سے آسمان علویہ از قسم ابر و بارش اور کڑک اور بکلی و ہالہ و قوس و قزح، ہوا و زلزلے حادث ہوتے ہیں۔

(۵) جو اہر معدنیہ کے بیان میں۔

(۶) احکام نباتات کے بیان میں۔

(۷) حیوانات کے بیان میں، اور کتاب ”طبائع حیات“ اس موضوع پر ہے۔

(۸) نفس حیوانی اور قوائے مدکہ کے بیان میں جو یہ بتلاتا ہے کہ نفس انسانی جسم کی موت سے مر نہیں سکتا اور وہ ایک جوہر روحانی ہے جس کی فنا محال ہے۔
اور ان کے فروع سات ہیں ب۔

(۱) پہلی فرع ہے طب، اور مقصود اس کا ہے بدن انسان کے مبادی و احوال کا جاننا جیسے صحت و مرض، اور ان کے اسباب و علامات، تاکہ مرض کو دفع کیا جائے اور صحت کی حفاظت کی جائے۔

(۲) دوسری فرع ہے علم نجوم، وہ ہے ایک قسم کی تخمین استدلال، کو اک کائنات و امتزاجات کی بنا پر جو احوال عالم و مطلق اور احوال موالید و سنین پر اثر انداز ہوتے ہیں۔
(۳) تیسری فرع ہے علم فراست، وہ ہے ایک قسم کا استدلال اخلاق و میرت پر ظاہری فطرت سے۔

(۴) چوتھی فرع ہے علم تعبیر، وہ ہے ایک قسم کا استدلال خواب کے تخیلات سے، وہ تخیلات جن کو نفس (روح) عالم غیب سے مشاہدہ کرتی ہے، اور قوت تخیل اس کے غیر کی مثال سے تشبیہ دے کر پیش کرتی ہے۔

(۵) پانچویں فرع ہے علم طلسمات، وہ ہے قوائے آسمانی کا جمع کرنا بعض اجزائے زمینی کے ساتھ تاکہ اس سے ایک تیسری قوت پیدا ہو جو عالم ارضی میں افعال غریبہ انجام دے۔

(۶) چھٹی فرع ہے، علم نیرنجات، وہ قوائے جو اہرار غیبیہ کے امتزاج کا نام ہے تاکہ اس سے امور غریبہ عادت ہوں۔

(۷) ساتویں فرع ہے، علم کیمیا جس کا مقصود ہے تبدیلی خواص جو اہر معدنیہ تاکہ انواع حیل سے تحصیل زر و سیم کی جائے۔

شرعی حیثیت سے ان علوم سے کسی چیز میں بھی مخالفت ضروری نہیں ہے البتہ ہم ان سارے علوم میں سے صرف چار مسائل میں فلاسفہ کی مخالفت کرتے ہیں۔
پہلا ہے ان کا یہ فیصلہ کہ اسباب و مسببات کے درمیان مقارنت جو وجودی

حیثیت سے مشاہدے میں آتی ہے، وہ لازمی طور پر مستلزم مقارنت ہے، نہ تو مقادیر
میں اور نہ امکان میں سبب کی ایجاد بغیر سبب کے ہو سکتی ہے اور نہ سبب کا وجود
بغیر سبب کے ہو سکتا ہے۔

دوسرا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ارواح انسانی بذاتہا جو اہر قائمہ ہیں، جو جسم میں
منطبع نہیں اور موت کے معنی ہیں ان کے تعلق کا جسم سے ختم ہو جانا، یعنی وہ تعلق
جو تدبیر کی حیثیت سے قائم تھا باقی نہیں رہتا، روح بہر حال باقی رہتی ہے، اور
وہ مدعی ہیں کہ یہ بات انہیں عقلی دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے۔

تیسرا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ان ارواح پر عدم کا طاری ہونا محال ہے، اور
جب ایک دفعہ وہ وجود پذیر ہو جاتی ہیں تو وہ ابدی و سرمدی ہیں، ان کی فنا کا
تصور نہیں ہو سکتا۔

چوتھا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ان ارواح کا جسم کی طرف عود کرنا محال ہے۔
پہلے مسئلے میں نزاع اس لیے ضروری ہے کہ معجزات کا اثبات، جو امور خارق
عادت ہوتے ہیں، جیسے لاشی کا سانپ بنا دیا جانا، یا مردے کو زندہ کیا جانا، یا
چاند کو دو ٹکڑے کر دینا وغیرہ، اسی کے ابطال پر مبنی ہیں، جو شخص کہ مجاری عادت
کو لازمہ ضروری کی قسم سے سمجھتا ہے، تو وہ ان چیزوں کو محال تصور کرتا ہے، اور
قرآنی آیات میں تاویل کرنے لگتا ہے، مثلاً مردے کو زندہ کرنے سے مطلب یہ بیان
کرتا ہے کہ جہل کی موت سے علم کی زندگی میں لے آنا، اور جادو گروں کے جھوٹے سانپوں
کو بڑے سانپ کا (جو لاشی سے سانپ بن گیا تھا) نکل جانے کا مطلب یہ بیان کرتا
ہے کہ حجت الہی نے موسیٰ علیہ السلام کے ذریعے کافروں کی کمزور حجتوں کو باطل کر دیا
رہا چاند کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے سے دو ٹکڑے ہونا تو وہ اکثر اس کا
انکار کر دیتے ہیں کہ اس کی خبر متواتر نہیں ہے۔

فلاسفہ نے معجزات، خارقہ عادت، کو صرف تین امور میں ثابت کیا ہے۔
اول یہ کہ قوت متخیلہ کے متعلق وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جب وہ قوی اور

غالب ہو جاتی ہے، اور جو اس اس کو کسی شغل میں مستغرق نہیں کرتے تو وہ
روح محفوظ پر اطلاع پانے لگتی ہے، پس اس میں ان جزئیات کی تصویریں، جن کی
مستقبل میں تکوین ہو سکتی ہے، منسلج ہونے لگتی ہیں، یہ بات انبیاء علیہم السلام
کو بیداری ہی میں نصیب ہوتی ہے، مگر عوام کو خواب میں۔

یہ نبوت کی وہ خاصیت ہے جس کا تعلق قوت متخیلہ سے ہے۔

دوسرا یہ کہ وہ قوت نظریہ عقلیہ کو قوت حدس دتیز فہمی کی طرف منسوب کرتے
ہیں یعنی ادراک کا سرعت انتقال ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف بہت سے
تیز نظر لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے سامنے اگر مدلول کا ذکر کیا جائے تو وہ دلیل سے
آگاہ ہو جاتے ہیں، یا دلیل کا ذکر کیا جائے تو مدلول سے واقف ہو جاتے ہیں، بہر حال
جب انھیں حد اوسط کا تصور دلایا جائے تو ان کا ذہن نتیجہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے
یا جب صرف دو حدیں جو نتیجے میں موجود ہوتی ہیں ان کے ذہن میں آتی ہیں تو حد اوسط
جو نتیجے کے دونوں کناروں کی جامع ہوتی ہے ان کے ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے۔

اس وصف میں بھی لوگوں کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، بعض وہ ہیں جو بذاتہ
آگاہ ہو جاتے ہیں۔ بعض وہ ہیں جو ادنیٰ سی تنبیہ سے آگاہ ہو جاتے ہیں، اور بعض وہ
ہیں جو باوجود تنبیہ کے بھی آگاہ نہیں ہو سکتے (بغیر زیادہ محنت اٹھائے) اگر یہ جائز
رکھا جائے کہ نقصان کی حد اس شخص میں ختم ہو جس کو مطلق تیز نظری حاصل نہیں
حتیٰ کہ وہ ہم معقولات کے لیے باوجود تنبیہ کے تیار ہی نہیں ہوتا، تو یہ بھی جائز
ہو گا کہ قوت زیادت کی حد اس شخص میں ختم ہو جو تمام معقولات پر یا اکثر معقولات
پر کم سے کم مدت میں آگاہ ہو جاتا ہے۔

اور یہ چیز کمیت و کیفیت کے لحاظ سے تمام مقاصد میں یا بعض میں مختلف ہوتی
ہے۔ حتیٰ کہ قرب و بعد کا تفاوت ہو جاتا ہے، بہت سے نفوس مقدس اور صفائی آئندے
ہیں، جن کی تیز نظری تمام معقولات پر حاوی ہوتی ہے۔ اور اس کام کے لیے بہت
تھوڑا سا وقت چاہتی ہے، وہ ہیں ان انبیاء علیہم السلام کے نفوس جن کو قوت نظری

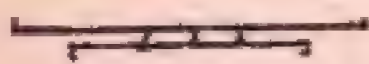
کا معجزہ حاصل ہوتا ہے، اس لیے وہ مقولات کے تحصیل کے لیے کسی معلم کے محتاج نہیں ہوتے، بلکہ وہ بذاتہ تعلیم پاتے ہیں، اور یہ وہی ہیں جن کی شان میں کہا گیا ہے،
 یَکَادِرُ نَیْثَہَا یَقْضِیْ، وَ اَوَّلَہٗ تَمْسَسُہٗ نَارٌ نُّورٌ عَلٰی نُّورٍ۔

تیسرا یہ کہ قوت نفسیہ، علیہ اس حد تک ترقی کر جاتی ہے کہ اس سے طبعی اشیاء متاثر ہوتی ہیں اور اس کی مستحضر ہو جاتی ہیں، مثلاً جب ہمارا نفس کسی چیز کا توہم کرتا ہے تو اعضا اس کی خدمت کرنے لگتے ہیں، اور قوائے جسمانی پر اس کا حکم چلتا ہے۔ اس لیے وہ جہت متخیلہ، مطلوبہ کی طرف حرکت کرنے لگتا ہے، مثلاً جب وہ کسی پر لطف چیز کا (جس سے اس کا مذاق وابستہ ہے) تصور کرتا ہے تو اس کی باچھیں کھل جاتی ہیں اور وہ اس کے ساتھ کھیلنے یا اور کسی طریقے سے اس سے لطف اٹھانے کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے، یا مثلاً جب وہ کسی ایسے تختے پر جو صرف ایک گز یا اس سے کم چوڑا ہو، اور کسی اونچی جگہ اپنے دونوں کناروں کی فضا میں ٹکا دیا گیا ہو چلنے لگے، اور اس کے نفس کو گزرنے کا توہم ہو، تو جسم بھی اس واہمہ سے متاثر ہوگا، اور وہ گر جائے گا، لیکن اگر یہی تختہ زمین پر ہوتا تو ایسا نہ ہوتا، اور وہ اس پر برابر چلتا، اور نہ گرتا۔

یہ اس لیے ہوتا ہے کہ اجسام اور قوائے جسمانی، نفوس کے لیے خادم و مستخرپدا کی گئی ہیں، مگر نفوس اپنی صفائی اور قوت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، عجب نہیں کہ نفسی قوت اس حد تک ترقی کر جائے کہ قوت طبعیہ خارج جسم میں بھی اس کی خدمت کرنے لگے، کیونکہ نفس بدن میں منطبع نہیں ہوتا، وہ صرف اس کی طرف مائل ہوتا ہے یا تدبیر جسم میں دلچسپی رکھتا ہے، اور یہ میلان یا دلچسپی اس کی فطرت کا حصہ ہوتی ہے تو اگر یہ روا ہے کہ وہ اپنے ہی جسم کے مادی اعضا کو مطیع کرے، تو یہ بھی روا ہوگا کہ (اسی جسم کے مصالح کی خاطر) وہ دوسرے اجسام کو بھی مطیع کرے۔

یہی وجہ ہے کہ جب نفس ہواؤں کے چلنے، یا بارش کے نازل ہونے، بجلی و کرک کے پیدا کرنے یا زمین میں بھونچال آنے (تاکہ کسی سرکش قوم کو نکل لے) پر اپنی ہمت مرکوز کرتا ہے (اور یہ چیزیں موقوف ہیں برودت، یا حرارت، یا ہوا میں حرکت

کے پیدا ہو جانے پر) تو اس نفس سے یہ حرارت و برودت پیدا ہو جاتی ہے، اور اس سے ان امور کی تولید ہونے لگتی ہے جن کا کوئی ظاہری طبیعی سبب موجود نہیں ہوتا، اور یہ معجزہ ہوتا ہے کسی نبی علیہ السلام کا، البتہ یہ امور ہوا وغیرہ مستعد قبول چیزوں ہی میں ہو سکتی ہیں، یہ ممکن نہیں کہ معجزہ اس حد تک عمل کرے کہ لکڑی سانپ بن کر حرکت کرنے لگے یا چاند دو ٹکڑے ہو جائے، چاند کا جسم ٹکڑے ہونے کے لیے تیار نہیں ہے۔ یہ ہے مذہب فلاسفہ کا معجزات کے بارے میں، اور ہم ان کی ان باتوں میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کرتے، کیونکہ یہ چیزیں انبیاء علیہم السلام میں ہوتی ہیں، البتہ ان کی اس بارے میں تحدید و اقتضار کا انکار کرتے ہیں، جس کی بنا پر وہ قلب عصا، یعنی لاشعری کا سانپ بن جانا، اور احیائے موتی (مردہ زندہ کر دیا جانا) کا انکار کرتے ہیں۔ اثبات معجزات، اور دیگر امور کے لیے ہمیں اس مسئلے پر غور و خوض ضروری ہے، کیونکہ یہ خیالات مسلمہ اسلامی عقائد کے مخالف ہیں، لہذا ہمیں اس پر بحث کرنی چاہئے۔



مسئلہ (۱۷)

فلسفیوں کے خیال کی تردید میں واقعات کی فطری میں تبدل محال ہے

عادت کے لحاظ سے جو چیز سبب اور جو چیز مسبب خیال کی جاتی ہے، دونوں اقتران (یکجائی) ہمارے نزدیک ضروری نہیں ہے، کوئی دو چیزوں کو لو! یہ وہ نہیں نہ وہ یہ ہو سکتی ہے، نہ ایک کاشتات دوسرے کاشتات اور نہ ایک کی نفی دوسرے کی نفی کی متضمن ہے۔ ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود کوئی ضروری نہیں، اور نہ ایک کے عدم سے دوسرے کا عدم ضروری ہے، جیسے پیاس کا بجھنا اور پانی کا پینا، پیٹ کا بھرنا اور کھانا، جلنا اور آگ سے مس ہونا یا روشنی کا پھیلنا اور سورج کا نکلنا یا مرنا اور سر کا جسم سے جدا ہونا، یا صحت یا ب ہونا اور دوا پینا، یا اسہال کا ہونا اور مسہل کا استعمال کرنا وغیرہ وغیرہ، اس قسم کے بیسیوں مشاہدات ہیں جو طلب یا نجوم یا دوسرے فنون میں دیکھے جاتے ہیں۔

پس ان افعال کا اقتران تقدیر الہی کی وجہ سے ہوتا ہے جو ان کے وجود سے پہلے جاری ہو چکی ہے، اگر ایک کا صدور دوسرے کے بعد ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے انھیں اس طرح پیدا کیا ہے، نہ اس وجہ سے کہ یہ ربط عقد ضروری ہے اور ناقابل شکست بلکہ تقدیر یوں بھی ہو سکتی تھی کہ بغیر کھانا کھائے پیٹ بھر جائے بغیر گردن کے موت آجائے، باوجود گردن کے کٹ جانے کے زندہ گی باقی رہے، اسی طرح سے تمام مقتضات کا معاملہ ہے۔

مگر فلاسفہ نے اس کے امکان کا انکار اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کیا ہے، ان امور میں جو لا تقدیر ہیں، غور و فکر خارج از شمار ہے، اور بہت طویل، اس لیے ہم

ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں، اور وہ ہے روئی کا جلنا جب اُسے آگ چھوئے، ہم یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ دونوں ایک جا بھی ہوں اور روئی جلے بھی نہ، اور یہ بھی جا رکھتے ہیں کہ روئی کو آگ چھوئے بھی نہیں مگر وہ جل کر خاکستر ہو جائے، مگر فلسفی اس کا انکار کرتے ہیں۔

اس مسئلہ پر بحث کے تین مقام ہیں:-

مقام اول: مخالف دعویٰ کرتا ہے کہ جلانے کا فعل انجام دینے والی چیز صرف آگ ہے، اور وہ بالطبع فاعل ہے نہ کہ بالاختیار، اپنی طبیعت سے اس کا الگ ہونا ممکن نہیں، اگر وہ کسی چیز سے متصل ہوگی تو جلانے یا گرم کئے بغیر نہ رہے گی۔ اور ہم اس چیز کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ احتراق کا فاعل درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے، اسی نے روئی میں تفرق اجزا سے اور احتراق سے اثر پذیری کی خاصیت رکھ دی ہے چاہے یہ خاصیت ملائکہ کے وسیلے سے رکھی ہو یا بغیر وسیلہ، رہی آگ تو وہ بھی جمادات میں سے ایک ہے جان مخلوق ہے جس کے لیے فعل و اثر اختیار می شے نہیں۔

آگ کے فاعل ہونے پر آخر کوئی دلیل ہے فلسفیوں کے پاس؟ ان کے پاس سوائے اس کے کوئی دلیل نہیں کہ روئی جب آگ سے یکجا ہوتی ہے تو جل اُٹھتی ہے یعنی مشاہدہ ہی ایک دلیل ہے، مگر اس پر کوئی دلیل نہیں کہ یہ فعل آگ ہی کا ہے اور یہ کہ اس کے سوا اس فعل کی کوئی علت نہیں۔ ایک اور مثال پر غور کرو:- اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ روح اور نواسے بدرکہ اور محرکہ کا انشلاک نطفہ حیوانی میں حرارت و برودت اور رطوبت و یوبست میں محصور طلباء سے متولد نہیں ہوتا بات یہ نہیں کہ باپ بیٹے کا فاعل ہے، وہ تو نطفہ کو صرف رحم کے سپرد کر دیتا ہے، نہ تو وہ اس کی حیات کا فاعل ہے نہ اس کی بنیائی کا، نہ شنوائی کا، اور نہ ان تمام معانی کا جو اس میں پائی جاتی ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ یہ سب چیزیں اس کے پاس بعض اور شرائط کے ساتھ موجود ہیں، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اسی کی وجہ سے موجود ہوئی ہیں،

بلکہ ان کا وجود تو بتلایا جاتا ہے کہ یہ جہت اول (خدا) سے ہے، چاہے بغیر واسطے کے ہو، چاہے ملائکہ کے واسطے سے جو ان امور حادثہ کے لیے موکل ہوتے ہیں (یہ دلیل ان فلسفیوں کے خلاف صحیح ہے جو ممانع عالم کے قائل ہیں، اور ہمارا اولے خطاب ان ہی سے ہے)۔

یہ ظاہر ہے کہ کسی امر کے وجود کے وقت کسی چیز کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ اسی کی وجہ سے موجود ہوئی ہے۔ اس کو ہم ایک مثال سے ظاہر کرتے ہیں، فرض کیجئے کہ ایک مادر زاد اندھا ہے جس کی دونوں آنکھوں میں پردہ ہے اور اس نے دن اور رات کا فرق کبھی کسی سے سُن کر بھی معلوم نہیں کیا، اب اگر دن کے وقت اس کی آنکھوں کا پردہ ہٹا دیا جائے اور اس کی پلکیں کھل جائیں، اور وہ مختلف رنگوں کا مشاہدہ کر سکے تو وہ یہی گمان کرے گا کہ رنگوں کی صورتوں کا یہ ادراک جو اس کی آنکھوں کو حاصل ہوا ہے اس کی آنکھوں کے کھل جانے کی وجہ سے ہے، یا یہ کہ آنکھوں کا کھل جانا اس کا فاعل ہے، اور جب تک کہ اس کی بصارت صحیح و سالم رہے گی اور پردہ نہ رہے گا اور رنگ اس کے مقابل ہوں گے تو لازمی طور پر وہ اُن کو دیکھ سکے گا، اور کسی کے بھی سمجھ میں نہ آئے گا کہ وہ ان کو دیکھ نہ سکے گا، مگر جب آفتاب غروب ہو جائے، اور فضا پر تاریکی مسلط ہو جائے تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ سورج کی روشنی اس کا سبب تھی، جو ان رنگوں کو اس کی بصارت میں منطبع کر رہی تھی، پس ہم پوچھتے ہیں کہ مخالف اس امکان کو کیسے نظر انداز کر سکتا ہے: (۱) کہ مبادی وجود میں وہ علل و اسباب موجود ہیں جن سے اُن حوادث کا فیضان ہوتا ہے اور جو آپس میں مربوط نظر آتے ہیں (۲) اجسام متحرک کے خلاف یہ حوادث زمانی ثابت ہیں اور منعدم نہیں ہوتے اگر وہ معدوم ہو جائیں یا غائب ہو جائیں تو ایسی صورت میں ہم ان کی ایک دوسرے سے علحدگی کو سمجھ سکیں گے اور اس کے نتیجے کے طور پر جان لیں گے کہ ان کی علت ہمارے مشاہدے سے ماعداء پائی جاتی ہے۔ خود فلسفیوں کے اصول کے قیاس کی بنا پر یہ خیال ناگزیر ہے۔

اور اسی لیے ان کے محققین اس بات پر متفق ہیں کہ اعراض و حوادث جو اجسام کے باہم ملنے سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کے اختلاف نسبت سے ظہور پذیر ہوتے ہیں ان کا فیضان کسی واحد صور کے ہاں سے ہوتا ہے، اور وہ کوئی وقت ہوتا ہے، یہاں تک کہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ آنکھ میں مختلف رنگوں کی تصویروں کا انطباع واحد صور کی جہت سے ہوتا ہے، پس سورج کی روشنی یا صحیح و سالم آنکھ کی ... پتلی، اور رنگین اجسام یہ محض مقدمات و مہیات ہیں اس صور کی قبولیت کے لیے، اور وہ اس توجیہ کا اطلاق ہر حادث واقعہ پر بھی کرتے ہیں۔ اور اسی لیے اس شخص کا دعویٰ جو یہ سمجھتا ہے کہ آگ ہی اصل میں فاعل احتراق ہے باطل ہو جاتا ہے، نیز یہ قول بھی کہ ردی ہی سیری کی علت ہے یا دوا ہی فاعل صحت ہے وغیرہ۔

مقام دوم :- یہ اس شخص کے ساتھ بحث ہے جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ حوادث مبادی حوادث ہی سے فیضان پاتے ہیں، لیکن قبولیت صور کی استعداد ان ہی اسباب سے حاصل ہوتی ہے جو موجود ہیں اور مشاہدے میں آتے ہیں مبادی سے بھی اشیا کا معدوم و بالطبع ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل الاختیار، جیسا کہ سورج سے نور کا فیضان بالطبع ہوتا ہے، البتہ قبولیت کے محل، بلحاظ اختلاف استعداد، جدا جدا ہوتے ہیں، جیسے چمک دار جسم سورج کی شعاعوں کو قبول کرتا اور منعکس بھی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ دوسری جگہ اس سے روشن ہو سکتی ہے ہر چمک دار ان کو قبول نہیں کرتا، ہوا اس کے نور کے نفاذ سے مانع نہیں ہوتی مگر پتھر مانع ہوتا ہے، اور بعض اشیا آفتاب کی روشنی کے اثر سے نرم ہو جاتی ہیں اور بعض سخت، اور بعض سفید ہو جاتی ہیں جیسے دھوبی کے کپڑے دھلنے کے بعد اور بعض سیاہ ہو جاتی ہیں جیسے دھوبی کا چہرہ، حالانکہ مبداء ایک ہی ہے مگر اثرات مختلف ہیں، کیونکہ استعدادات مکانی میں اختلاف ہے۔ اسی طرح مبادی وجود سے جو بھی صادر ہوتا ہے اس میں وہ فیاض ہیں، ان کے لیے نہ امتناع ہے نہ خلل

ہاں محل قابل کا قصور اور بات ہے۔
 لہذا جب بھی ہم آگ کو اس کی جملہ صفات کے ساتھ فرض کر لیتے ہیں اور روٹی
 کے دو ٹکڑے ایک ہی قسم کے لیتے ہیں اور ایک ہی طریقے پر ان کو آگ کے آگے پیش
 کرتے ہیں تو ہماری سمجھ سے باہر ہو گا اگر کہا جائے کہ ایک تو جل سکتا ہے اور دوسرا
 نہیں حالانکہ وہاں کوئی اختیار نہیں ہے۔

اسی بنا پر فلسفی اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام آگ میں
 ڈالے گئے اور نہیں جلے، وہ کہتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں ہے جب تک کہ آگ سے حرارت
 کی خاصیت کو سلب نہ کر لیا جائے، اور اگر ایسا ہوا تو گویا آگ نہ رہی یا ابراہیم
 علیہ السلام کی ذات میں کوئی تبدیلی ہوئی چلی ہے۔ انھیں پتھر سمجھنا پڑے گا جس
 پر آگ اثر نہیں کرتی، یا کوئی اور اسی قسم کی چیز، اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ بھی ممکن کیا

اس کے جواب کے لیے ہمارے دو مسلک ہیں:-

مسلک اول کے سلسلے میں ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مبادی جو
 اپنے اختیار سے کوئی عمل نہیں کرتے، اور یہ کہ خدا نے تعالیٰ ارادے سے کوئی کام
 نہیں کرتا، ہم مسئلہ حدوث عالم سے بحث کرتے وقت اس بارے میں فلسفیوں
 کے دعوے کو باطل نہایت کر چکے ہیں۔ اور جب ثابت ہو گیا کہ فاعل، احراق کو اپنے
 ارادے سے پیدا کرتا ہے تو جب روٹی آگ میں ڈالی جاتی ہے اس وقت عقلاً یہ بھی
 ممکن ہے کہ آگ روٹی کو نہ جلائے یا جلنے نہ دے۔

اگر کہا جائے کہ یہ عقیدہ تو خیال کو محالات شیعہ کی ارتکاب کی طرف
 لے جاتا ہے، کیونکہ جب اسباب سے مسببات کے لزوم کا انکار کر دیا جائے
 اور انھیں مختزع کے ارادے کی طرف منسوب کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ارادے
 کے لیے تو کوئی خاص مقررہ ہیج نہیں ہے، بلکہ اس کا تنوع و اختلاف ممکن ہے
 اب ہر شخص یہ جائز رکھ سکتا ہے کہ مثلاً اس کے سامنے ایک خوفناک دندہ ہے،

یا تیز اور مشتعل آگ ہے، یا گھائی دار پہاڑ ہیں یا زبردست ہتھیار بند دشمن
 ہیں، اور وہ انہیں دیکھتا نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عفت بیانی اس میں پیدا
 نہیں کی ہے۔ یا کوئی شخص ایک کتاب لکھ کر گھر میں رکھے اور باہر جائے واپس
 آکر دیکھے کہ یہ کتاب ایک حسین امر و جوان بن کر کھڑی ہے، یا اور کوئی جانور بن گئی
 ہے، یا کوئی شخص ایک غلام کو اپنے گھر چھوڑنے والے اور وہ واپس آنے پر اس کو کتاپے
 مارا کہ چھوڑے اور وہ مشک بن گئی ہو، یا پتھر سونا بن گیا ہو، اگر کوئی دوسرا
 شخص اس سے سوال کرے کہ تو نے گھر میں کیا رکھ چھوڑا تھا تو لازمی طور پر
 وہ شخص یہی جواب دے گا کہ میں نہیں جانتا کہ اب گھر میں کیا ہے، میں اتنا ضرور
 جانتا ہوں کہ گھر میں میں نے ایک کتاب چھوڑی تھی، شاید وہ گھوڑا بن گئی ہو، او
 کتب خانہ اس کی لید اور پیشاب سے غلیظ ہو چکا ہو، یا وہ یہ کہے گا کہ میں نے
 گھر میں ایک پانی کا گھڑا رکھا تھا، شاید اب تک وہ سیب کا درخت بن چکا ہو،
 اگر خداے تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے تو کوئی ضرورت نہیں ہے کہ گھوڑا لطفہ ہی سے
 پیدا ہو، یا درخت بیج ہی سے اُگے، بلکہ یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ دونوں کسی چیز
 سے بھی پیدا ہوں، شاید اس نے ان اشیاء کو پیدا کیا ہو جن کا اس سے پہلے وجود
 نہ تھا، بلکہ ایسے انسان بھی نظر آجائیں گے جو اس سے پہلے معدوم تھے اور جب
 ان کے متعلق دریافت کیا جائے گا کہ کیا وہ پیدا ہوئے ہیں؟ تو سوچنا پڑے گا کہ
 ایسا تو نہ کہنا چاہیے کہ بازار میں کچھ پھل تھے جو انسان بن گئے، اور یہ وہی انسان
 ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، اور یہ تمام تحولات ممکن ہیں۔
 یہ تخیل کی دو شاخ ہے جس میں مفروضات کی بڑی وسیع کنجائش ہے یہاں
 بس اتنا کافی ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اگر تم یہ ثابت کر سکو کہ ممکن کی تلوین
 اس صورت میں جائز ہے جبکہ انسان کو اس کے عدم تلوین کا علم ہو تو یہ محالات
 لازم ہوں گے، اور ہم ان صورتوں کے متعلق جن کا کہ تم نے ذکر کیا ہے کوئی شک

نہیں کرتے، کیونکہ خدا کے تعالیٰ نے ہمیں یہ علم دیا ہے کہ وہ ان ممکنات کو فعل میں نہیں لاتا، اور ہم نے یہ بھی کبھی نہیں کہا کہ یہ امور واجب ہیں، یہ محض ممکن ہیں، ان کا واقعہ ہونا بھی جائز ہے، واقعہ نہ ہونا بھی جائز ہے۔ البتہ ان کا ایک ہیج پر عادتاً استمرار ہمارے ذہن میں اس چیز کو راسخ کر دیتا ہے کہ یہ امور عادت ماضیہ ہی پر جاری رہیں گے، اور یہ ممکن اور مضبوط علم ہو گیا ہے بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ انبیاء علیہم السلام میں سے کوئی نبی تمہارے مذکورہ طریقوں کی بنا پر یہ معلوم کر لے کہ فلاں شخص اپنے سفر سے کل واپس نہ ہوگا حالانکہ اس کی واپسی بہ ظاہر ممکن ہے، تاہم یہ ممکن ہے کہ یہ جان لیا جائے کہ یہ واقعہ وقوع پذیر نہ ہوگا، بلکہ جیسا کہ ایک عامی کی نسبت بھی دیکھا جاتا ہے کہ وہ کسی قسم کا علم غیب نہیں رکھتا، نہ بغیر تعلیم کے معقولات کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے باوجود یہ انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اگر وہ اپنے نفس اور اپنے قوائے بدر کہ کو ترقی دیتا جائے، تو آخر کار ان امور پر آگاہی پا جائے جن پر انبیاء علیہم السلام کو آگاہی ہوتی ہے اور جس کے امکان کا فلسفی اعتراف کرتے ہیں، لیکن جانتے ہیں کہ یہ ممکن واقعہ نہیں ہوگا، کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی عادت کو اس طرح توڑتا رہے کہ زمان و مکان کی پابندی برخاست ہو جائے تو ان علوم کی وقعت زائل ہو جائے گی، اور یہ علوم ناقابل تخلیق ثابت ہوں گے، لہذا ہمیں اس چیز پر یقین کرنے کے لیے کوئی امر مانع نہیں کہ

- (۱) کوئی شے مقدرات الہی میں بہ حیثیت ممکن پائی جائے۔
- (۲) اور اس کے سابق علم میں اس کا مجرایہ ہو کہ وہ باوجود اپنی امکانی حیثیت کے فعل میں نہ آئے گی۔

(۳) خداے تعالیٰ ہم میں یہ علم دیدے کہ وہ اس کو فعل میں نہ لائے گا۔ اس سلسلے میں فلاسفہ کی تنقید تشبیح محض کے سوا کچھ نہیں!

دوسرا مسئلہ :- اس میں فلسفیوں کی ان تشبیحات لے جا سے بھی نجات مل جاتی ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آگ میں فطرت ہی یہ ودیعت کی گئی ہے کہ اس سے

رونی کے دو ٹکڑے، چاہے وہ دونوں باہم کتنے ہی مشابہ ہوں، جب متصل ہوں گے تو آگ انہیں جلا ڈالے گی، لیکن اس کے باوجود ہم یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ کوئی نبی آگ میں ڈالا جائے اور نہ جلے، یہ یا تو خود صفت آتش میں کسی تبدیلی کے پیدا ہونے کی وجہ سے ہو یا صفت نبی میں کسی تغیر کی وجہ سے، بہر حال خدائے تعالیٰ کی طرف سے یہ بات ہوگی یا کسی فرشتے کی طرف سے (بہ حکم خدا) کہ آگ میں ایک ایسی صفت پیدا کی جائے کہ اس کی گرمی نبی کے جسم پر اثر کرنے سے قاصر ہو، یعنی اس کی گرمی متعدی نہ ہو، بلکہ اس کے اندر ہی سمٹ کر رہ جائے، یعنی آگ کے باطن ہی میں رہے، یا یہ کہ جسم نبی میں کوئی صفت پیدا کر دی جائے کہ باوجود اپنے گوشت، خون، اور ہڈی پر باقی رہنے کے بھی ان پر آگ کوئی اثر نہ کرے۔ چنانچہ یہ بات ہمارے مشاہدے میں آئی ہے کہ بعض لوگ ابرک یا اور کوئی دوا جسم پر مل کر دھکتے تنور میں بیٹھ جاتے ہیں اور آگ ان پر اثر نہیں کرتی، اگر کسی نے اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو تو ممکن ہے کہ اس کا انکار کر دے۔

پس کسی کا اس امر سے انکار کہ قدرت خدا کی وجہ سے آگ میں یا جسم نبی میں ایسی صفت پیدا ہو سکتی ہے جو مانع احتراق ہو ایسا ہی انکار ہوگا جیسے ابرک یا دوا جسم پر آگ کے بے اثر ہونے کا انکار۔ مقدورات الہی میں ایسے بے شمار عجائب و غرائب موجود ہیں جن کا ہم نے مشاہدہ بھی نہیں کیا مگر ہمیں ان کے امکان کے انکار کا کیا حق حاصل ہے یا ان کے محال ہونے کا ہم کیسے دعویٰ کر سکتے ہیں؟

مردے کو زندہ کرنا، یا لاش کو سانپ بنادینا بھی اسی طریقے سے ممکن ہے۔ ان کو سمجھنے کے لیے (مثلاً) کسی ایسے مادے کو نیچے جو ہر چیز کی صورت کو قبول کرتا ہے، جیسے مٹی یا دوسرے عناصر جو نباتات کی شکل میں تبدیل ہوتے ہیں، پھر جب انہیں حیوان کھا لیتا ہے تو وہ اس کے خون کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، پھر خون سے منی بنتی ہے، پھر منی رحم میں داخل ہوتی ہے، اور اس سے ایک حیوان کی تشکیل ہوتی ہے، یہ حکم عادت اس کے لیے ایک مدت مقررہ دیکار ہوتی ہے، اگر اس سے

کم وقت میں کوئی ایسی صورت ظہور پذیر ہو جائے تو مقدوراتِ الہی میں وہ محال کیوں ٹھیرے؟ فعل کی مدت کا تعین جس کے یہ قدرت میں ہو، اس مدت کا گھٹاؤ بڑھاؤ بھی اس ہی کی قدرت میں ہو سکتا ہے، اور ابہر البحت یہی گھٹاؤ بڑھاؤ ہے نہ کہ نفس فعل اور یہی معجزے کی تشکیل کرتا ہے۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا نفس نبی سے صادر ہوتا ہے یا کسی دوسرے مبدء سے جس کا تعین نہیں کرتا ہے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ آپ بھی اس چیز کو تسلیم کرتے ہیں کہ نفس نبی یا کسی مبدء کی قوت سے برسات ہونے لگتی ہے، کڑک ہوتی ہے، بجلی چمکتی ہے، زمین میں زلزلہ پیدا ہو سکتا ہے، وغیرہ، تو ہمارا بھی یہی خیال ہے، البتہ ہمارے اور تمہارے لیے بہتر یہ ہے کہ ان کی نسبت خدا کے تعالیٰ کی طرف کی جائے، چاہے یہ بغیر کسی واسطہ کے ہو یا کسی فرشتے کی وساطت سے ہو، لیکن ان کے حصول کا وقت اور نبی کی توجہ کا ان کی جانب منعطف ہونا، اور ان کے ظہور سے نظامِ خیر کی وابستگی یہ امور نظامِ شرعی کے تعین کے لیے ہوتے ہیں، پس یہ چیزیں وجود کی جانب مرجع ہوں گی اور فی نفسہ ممکن ثابت ہوں گی، اور مبدء بھی ان کے حق میں فیاض ثابت ہوگا، مگر ان کا فیضان اسی وقت ہوگا جبکہ ان کی ضرورت شدید ہو، اور اس وقت ان کا وجود مرجع ہو، اور خیر اس میں متعین ہو، اور خیر اس وقت تک متعین نہیں ہوتا جب تک کہ بنی نبوت کو ثابت کرنے کے لیے افاضہ خیر کے لیے اس کا ضرورت مند نہ ہو۔

پس تمہارے اسی اصول استدلال کے مطابق کہ تم نبی کے لیے خلافِ عادت ایک خاصیت کو جائز رکھتے ہو، اور اس کو نبی ہی کے لیے مختص سمجھتے ہو، تمہیں دوسری خاصیتوں کو بھی تسلیم کرنا چاہئے جو تمہارے اصول استدلال سے متصادم نہیں، البتہ ان خاصیتوں کی مقدار کا انضباط، اور ان کے امکان کا تعین عقلی حیثیت سے نہیں ہو سکتا۔ جب خیریت میں ان کی نقلی اور روایتی حیثیت کی تصدیق کر دی جائے

ہے، اور ان کا تو اثر اخبارِ مسلمہ ہے تو ان کی تصدیق بر ملا واجب ہے۔

بہر حال جب صورتِ حیوانی کو سوائے نطفے کے کوئی چیز قبول نہیں کرتی جس پر
قوائے حیوانیہ کا فیضان ان ملائکہ کی طرف سے ہوتا ہے جو فلاسفہ کے خیال میں مبادی
موجودات ہیں اور نطفہ انسانی سے سوائے انسان کے، اور گھوڑے کے نطفے سے
سوائے گھوڑے کے کچھ اور پیدا نہیں ہوتا تو اس وجہ سے کہ گھوڑے سے گھوڑے کے
بچے کا پیدا ہونا زیادہ مزاحم ہے نسبت کسی دوسری جنس سے پیدا ہونے کے، اسی
لیے جو بونے سے جو ہی پیدا ہوگا، کیسوں بونے تو گیہوں ہی حاصل ہوگا، سیب کے
بیج سے سیب، اور یہی سے یہی ہی کی تولید ہوگی، لیکن اس نظامِ عام کے باوجود ہم
دیکھتے ہیں کہ حیوانات کی بعض جنسیں عجیب و غریب طور سے پیدا ہوتی ہیں، مثلاً بعض
کیڑے مٹی سے راست پیدا ہوتے ہیں، اور عام کیڑوں کی طرح ان میں تو والد و تناسل
نہیں ہوتا، اور بعض دوہیں جو اس طریقے سے پیدا ہونے کے باوجود ان میں تو والد
تناسل ہوتا ہے جیسے چمبے، بچھو، سانپ جن کی پیدائش مٹی سے بھی ہوتی ہے،
قبولِ عموم میں ان کی استعدادِ ادراک امور کی وجہ سے جو ہماری نظروں سے اوجھل
ہیں، مختلف ہوتی ہے، قوتِ بشری نے ابھی تک ان پر کوئی اطلاع حاصل نہیں
کی، اور فرشتوں کی طرف سے ان صورتِ کا فیضان محض ان کی اپنی خواہش کی بنا پر
بے قاعدہ طور پر نہیں ہوتا بلکہ ہر محل پر اسی صورت کا فیضان ہوتا ہے جو اپنی استعداد
کے لحاظ سے خاص طور پر اس کے قابل ہوتا ہے، اور استعدادوں میں تو اختلاف
و تعدد ہوتا ہی ہے، اور فلسفیوں کے نزدیک ان کے مبادی کو اکب کے باہمی امتزاجات
اور اجرامِ علویہ کی حرکات سے پیدا ہونے والی نسبتوں کا اختلاف ہے، اس سے
ظاہر ہے کہ استعدادوں کے مبادی میں عجائب و غرائب پوشیدہ ہوتے ہیں۔
یہی وجہ ہے کہ اربابِ طلسمات علمِ خاص جو اہرِ معدنیہ اور علمِ نجوم کے ذریعے اس
نتیجے پر پہنچے ہیں کہ قوائے آسمانی کے امتزاجات سے خواصِ معدنی پیدا ہوتے
ہیں، اسی زمینی اثر پذیری سے معدنیات کی مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں، وہ ہر

کے لیے ایک مخصوص طالع مقرر کرتے ہیں اور اسی کے استحال سے وہ دنیا میں امورِ غریبہ انجام دیتے ہیں، مثلاً کسی مقام سے وہ سانپ بچھو کو بھگا دیتے ہیں تو کہیں سے چھتر یا پتو کو دفع کر دیتے ہیں وغیرہ وغیرہ اور بہت سی عجیب و غریب چیزیں علمِ طاسمات کے نور سے پیدا کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں؛

پس جب مبادئی استعداد ضبط و خسر سے خارج ہیں اور ہم ان کی کنہ سے واقف نہیں، نہ ان کے حصر کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ ہے، تو ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ بعض اجسام کے لیے یہ محال ہے کہ ادوار تکوینی کو کم سے کم زمانے میں طے کر کے اس صورت کو حاصل کر لیں جس کے کہ وہ قابل ہیں۔ اور یہی معجزے کے ظہور کا سبب ہوتا ہے، اور اسی سے لاشعری سانپ ہو سکتی ہے۔ ان چیزوں سے انکار کا باعث درحقیقت موجوداتِ عالیہ سے ہماری کم مانوسی اور ان اسرارِ الہی سے غفلت و بے علمی ہے جو عالمِ مخلوقات میں اور فطرت میں پوشیدہ ہیں جو محض ان علوم کے عجائبات کا استقراء کر سکتا ہے۔ وہ ان امور کو قدرتِ خداوندی سے بعید نہیں سمجھتا جو انبیاء علیہم السلام کے معجزات کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ہم تمہارے اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ ہر ممکن اللہ تعالیٰ کے مقدورات سے ہوتا ہے، تو تمہیں ہمارے اس خیال کی تائید کرنی چاہئے کہ ہر محال مقدورات سے نہیں، حالانکہ بعض اشیاء کا محال ہونا ہمیں معلوم ہے، اور بعض کا ممکن ہونا بھی معلوم ہے، اور بعض وہ ہیں جن کے محال یا ممکن ہونے کے بارے میں ابھی تک عقل نے کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے۔

تو اب بتلائے کہ محال کی آپ کے پاس تعریف کیا ہے؟ اگر یہ ایک ہی چیز میں نفی و اثبات کے جمع ہونے کا نام ہے تو کہئے کہ دو چیزوں میں سے وہ یہ نہیں ہوتی اور یہ وہ نہیں ہوتی، لہذا ایک کا وجود دوسرے کے وجود کا مقتضی نہیں، نیز کہئے کہ اللہ تعالیٰ ارادے کو پیدا کرنے پر بغیر مراد کے علم کے قادر ہوتا ہے، اور علمِ غیر حیات سے پیدا کیا گیا ہے، وہ اس بات پر قادر ہے کہ مردے کے ہاتھ کو حرکت دے اُسے

بٹھائے، اس کے ہاتھ سے کتابوں کی کتابیں لکھوائے، اس سے مختلف صنعتی کام انجام دلائے، اس کی آنکھ کھلی رکھے کہ وہ اپنے سامنے کی چیز کی طرف برابر دیکھے، باوجودیکہ اس میں ہوش ہے مگر زندگی ہے اور نہ اختیار، اور یہ بات قاعدہ و منظم افعال محض خدا کے اس کے ہاتھ کو حرکت دینے کی وجہ سے یا اس حرکت کے پیدا کر دینے کی وجہ سے انجام پائے ہوں، اور حرکت خدا کے تعالیٰ کی طرف سے ہو، اس چیز کو جائز رکھتے ہوئے، حرکت اختیاری اور رشتہ میں خرق باطل ہو جاتا ہے، اس طرح تو کوئی فعل محکم علم پر اور نہ قدرت فاعل پر دلالت کر سکتا ہے اور چاہئے کہ وہ قلب اجناس پر بھی قادر ہو، چاہئے تو جو ہر کو عرض کر دے، علم کو قدرت کر دے، سیاہی کو سفیدی کر دے، آواز کو بوبنادے، جیسا کہ وہ جماد کو حیوان اور پتھر کو سونا بنادینے پر قادر ہے، اسی طرح اس سے بہت سے محالات لازم آجاتے ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ محال پر کسی کو قدرت نہیں ہوتی، اور محال یہ ہے کہ کسی شے کا اثبات اس کی نفی کے ساتھ جمع ہو، یا اثبات انھیں نفی اہم کے ساتھ، یا دو کا اثبات ایک کی نفی کے ساتھ، اور جو اس قسم سے نہیں محال بھی نہیں، اور جو محال نہیں وہ مقدور ہے۔

رہا سفیدی و سیاہی کا جمع ہونا، تو یہ محال ہے کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ کسی محل میں صورت سیاہی کا اثبات ماہیت سفیدی کی نفی اور سیاہی کا وجود ہے، پس جب اثبات سیاہی سے نفی سفیدی سمجھ میں آجائے تو پھر اس کے اثبات سفیدی محال اس کی نفی کے محال ہوگی۔

نیز ایک شخص کا دو مکانوں میں ہونا بھی غیر جائز ہوگا، کیونکہ ہم اس کے مکان میں ہونے کا یہ مطلب لیں گے کہ وہ غیر مکان میں نہیں ہے، پس باوجود اس کے مکان میں ہونے کے اس کا غیر مکان میں ہونا فرض کیا جانا ممکن نہ ہوگا، کیونکہ اگر کا مکان میں ہونا غیر مکان میں ہونے کی نفی ہے۔

ایسا ہی ہم جانتے ہیں کہ ارادے سے مراد طلب معلوم ہے، اب اگر طلب فرض کی جائے اور علم فرض نہ کیا جائے تو ارادہ بھی نہ ہوگا کیونکہ اس چیز کی نفی اس میں ہوگی جس کو ہم ارادہ سمجھتے ہیں۔

جہاد میں تو علم کا پیدا ہونا محال ہے، کیونکہ جہاد کا مفہوم ہی ہم یہ لیتے ہیں کہ وہ کچھ نہ جانے، اگر وہ کچھ جاننے لگے تو جس معنی میں کہ ہم جہاد کے لفظ کو سمجھتے ہیں جہاد اس کا نام رکھنا محال ہوگا، اگر وہ نہ جانے تو اس نوپیدا علم کا نام علم رکھنا، باوجودیکہ وہ اپنے محل میں کوئی علم پیدا نہیں کرتا، محال ہوگا، اور یہی وجہ ہے کہ جہاد میں علم کا پیدا ہونا محال ہے۔

رہا اجناس کا منقلب ہو جانا تو بعض متکلمین نے کہا ہے کہ وہ اللہ کے مقدورات میں سے ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ کسی چیز کا کوئی دوسری چیز بن جانا غیر معقول ہے، کیونکہ (مثلاً) سیاہی جب خاکی رنگ بن جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ سیاہی باقی رہے گی یا نہیں؟ اگر وہ معدوم ہوگئی تو سمجھئے کہ منقلب نہیں ہوئی، بلکہ یہ معدوم کی گئی اور دوسری اس کے سوائے موجود ہوئی، اگر خاکی رنگ کے ساتھ وہ موجود ہے تو بھی منقلب نہیں ہوئی، مگر اس کے ساتھ اس کے غیہ کا اضافہ ہو گیا، اور اگر سیاہی باقی رہے اور خاکی رنگ معدوم ہو جائے تو پھر بھی یہ منقلب نہیں ہوئی بلکہ اسی حالت پر جس پر کہ وہ ہے باقی ہے۔

اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی گرمی کے باعث ہوا میں منقلب ہو گیا تو اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ صورت مائیمہ کو قبول کرنے والے مادے نے اس صورت سے الگ ہو کر دوسری صورت اختیار کر لی ہے، پس مادہ تو مشترک ہے مگر چونکہ متغیر ہے۔ اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ لاسھی سانپ بن گئی یا مٹی حیوان بن گئی۔ اور عرض دوہر کے درمیان نہ کوئی مادہ مشترک ہے، نہ سیاہی، نہ خاکی رنگ کے درمیان اور نہ تمام اجناس کے درمیان ہی کوئی مادہ مشترک ہے، پس اس بنا پر ان میں انقلاب محال ہوگا۔

رہا اللہ تعالیٰ کا مردے کے ہاتھ کو تحریک دینا، اور زندہ شخص کی صورت میں اُسے

بٹھانا اور اُس کے ہاتھ تحریر لکھوانی، حتیٰ کہ اس ذریعے سے ایک باقاعدہ تحریر نگار
 آئے، یہ فی نفسہ محال نہیں ہے جبکہ ہم حوادث کو ارادہ مختار کے سپرد کرتے ہیں،
 البتہ ہم ان کو خلافِ عادت ایک چیز ہونے کی بنا پر عجیب سمجھتے ہیں۔ اور مختار ایہ کہنا
 اس سے علمِ فاعل کی بنا پر احکامِ فعل کی دلالت باطل ہو جاتی ہے صحیح نہیں ہے، کیونکہ
 فاعل تو اس وقت وہی اللہ تعالیٰ ہے، وہی حکم دینے والا ہے اور وہی اس کا عالم بھی ہے۔
 رہا مختار ایہ قول کہ رعشہ اور حرکت اختیاری کے درمیان کوئی فرق باقی نہ ہے
 تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا ادراک ہم اپنے نفس میں کرتے ہیں، کیونکہ ہم دو حالتوں کے
 درمیان اپنے نفوس میں ضروری فرق کا مشاہدہ کرتے ہیں، اور اسی فرق کو ہم "قدرت"
 کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ان دونوں ممکن قسموں میں سے جو بھی واقع
 ہوتا ہے ان میں ایک ایک حال میں ہوتا ہے، دوسرا دوسرے حال میں۔ وہ ہے ایجاد
 حرکت قدرت کے ساتھ اس ایک حال میں، اور ایجاد حرکت بغیر قدرت کے دوسرے
 حال میں۔ لیکن جب ہم اپنے غیر کی طرف نظر کرتے ہیں اور اس سے سرزد ہونے والی
 کثیر اور منظم حرکات کو دیکھتے ہیں تو ہمیں اس کی قدرت کا علم حاصل ہوتا ہے، پس
 یہی علوم ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ مجاریِ عادات پر پیدا کرتا ہے، جس کی وجہ سے ہم امکان
 کی دونوں قسموں میں سے ایک کو جان لیتے ہیں مگر جیسا کہ اوپر بتلایا گیا دوسری قسم
 کے محال ہونے کو معلوم نہیں کر سکتے۔

مسئلہ (۱۸)

اس بیان میں کہ فلاسفہ اس امر پر برہان عقلی قائم کرنے سے عاجز ہیں کہ روح انسانی جو ہر روحانی قائم بنفسہ جو کسی جسم میں نہیں، وہ نہ تو جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبع، نہ وہ بدن سے منقطع، نہ منفصل، جیسا کہ اللہ تعالیٰ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم، ایسی ہی حالت

فرشتوں کا ہے

اس بارے میں فلاسفہ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ قویٰ دو قسم کے ہوتے ہیں: قوائے حیوانی، قوائے انسانی۔

قوائے حیوانی: ان کے نزدیک دو قسم میں منقسم ہیں، محرکہ اور مدرکہ، مدرکہ کی دو قسمیں ہیں ظاہری اور باطنی،

قوائے ظاہری متشکل ہیں پانچوں حواس پر۔ یہ اجسام پر منطبع ہوتے ہیں اور قوائے باطنی تین ہیں:-

(۱) قوت خیالیہ: مقدم دماغ میں قوت مبصرہ (دکھانے والی قوت) کے ماوراء اسی میں اشیاء مرئیہ کی صورتیں آنکھ بند ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہیں، بلکہ اس میں وہ محسوسات بھی منطبع ہوتے ہیں جن کا حواس خمسہ ادراک کرتے ہیں، اسی لیے اس کا نام ہوتا ہے "حس مشترک" اگر ایسا نہ ہو تو جب کوئی شخص سفید شہد کو دیکھتا ہے تو اس کا مزہ چکھے بغیر معلوم نہیں کر سکتا۔ مگر جب یہی شخص دوسری بار سفید شہد کو دیکھے گا تو بھی پہلے کی طرح چکھے بغیر اس کے مزے کا ادراک نہ کر سکے گا۔ لیکن اس کے اندر کوئی چیز ہوتی ہے جو فیصلہ کرتی ہے کہ یہ سفید شے میٹھی بھی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا

ہے کہ یہ "کوئی چیز" وہ فیصلہ کرنے والی قوت ہے جو دو اشیا۔ رنگ اور صداوت کے جمع ہونے پر فیصلہ کرتی ہے۔ کیونکہ اس طرح وہ ایک شے کے وجود کا دوسری شے کے وجود کی بنا پر فیصلہ کرتی ہے۔

(۲) قوت و ہمبہ۔ جو معانی کا ادراک کرتی ہے، جبکہ پہلی قوت صُور کا ادراک کرتی ہے، اور صُور سے مراد ہے وہ صورتیں جن کا وجود مادی قسم سے ہو۔ یعنی جسمانی۔ اور معانی سے مراد ہے وہ ذہنی کیفیتیں جو جسم یا مادہ کے مقتضی نہیں ہوتیں، لیکن کسی جسم سے عرضی طور پر متعلق رہ سکتی ہیں، جیسے جذباتِ عداوت، یا محبت، مثلاً ایک بکری جب بھڑیے کو دیکھتی ہے تو اس کے رنگ و شکل ہیئت کا ادراک کرتی ہے، جو جسمانی چیزیں ہیں اور بغیر جسم کے پائی نہیں جاتیں۔ نیز اس کی عداوت کا بھی ادراک کرتی ہے ایک بکری کا بچہ اپنی ماں کے رنگ اور شکل کا ادراک کرتا ہے، نیز اس کی موافقت و محبت کا بھی علم رکھتا ہے، اسی لیے وہ بھڑیے سے بھاگ کر ماں کے پیچھے پیچھے دوڑتا ہے، بہر حال مخالفت و موافقت کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اجسام ہی میں موجود ہوں جیسا کہ رنگ اور شکل کے لیے ضروری ہے، ہاں وہ اجسام سے عرضی طور پر متعلق ہو کر رہ سکتی ہیں۔ پس یہ قوت، دوسری قوت (یعنی متخیلہ) سے جدا ہے اور اس کا محل دماغ کا جوفِ آخر ہے۔

(۳) تیسری قوت، یہ وہ ہے جو حیوانات میں "متخیلہ" اور انسان میں "مفکرہ" کہلاتی ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ صُور محسوسہ کو ایک دوسرے سے ترکیب دیتی ہے، اور معانی کو صُور کے ساتھ جوڑتی ہے، اور جوفِ اوسط میں رہتی ہے جو حافظہ صُور اور حافظہ معانی خانوں کے درمیان ہوتا ہے، اسی کی وجہ سے انسان اجزائے تخیل کی من مانی بندش پر قادر ہو سکتا ہے، جیسے وہ گھوڑے کو اڑتا ہوا خیال کر سکتا ہے، ایک شخص کا تصور کر سکتا ہے جس کا سر انسان کا ہو اور جسم گھوڑے کا، بہر حال اسی قسم کی باتیں جو کبھی مشاہدے میں آئی ہوں یا نہ آئی ہوں، اور بہتر یہ ہے کہ اس قوت کو قوتِ محرکہ کے ساتھ ملحق سمجھا جائے نہ کہ قوتِ مدبر کہ کے ساتھ۔

ان قوی کے مستقر طبعی تحقیقات کی بنا پر معلوم کئے گئے ہیں، جب ان کے مراکز (تجلیفات) میں کوئی آفت نازل ہوتی ہے تو ان چیزوں میں بھی۔ یعنی ادراک وغیرہ میں اختلال پیدا ہوتا ہے۔ نیز ذہن اسفہ کا دعویٰ ہے کہ وہ قوت جس میں حواس خمسہ کے ذریعے صورت محسوسہ کا انطباع ہوتا ہے، ان صورتوں کو محفوظ رکھتی ہے، اس طرح وہ حاصل ہونے کے بعد باقی رہتی ہیں، اور کوئی چیز کسی چیز کی حفاظت اس قوت سے نہیں کر سکتی جس سے کہ وہ اس کو قبول کرتی ہے جیسے پانی شکل کو قبول کرتا ہے مگر اس کو محفوظ نہیں رکھ سکتا، اور مومن کسی شکل کو اپنی رطوبت کی وجہ سے قبول کرتی ہے لیکن برخلاف پانی کے پیوست کی وجہ سے محفوظ کر سکتی ہے۔ لہذا محفوظ کرنے والی قوت قبول کرنے والی قوت نہیں، اس لیے اس کو قوت حافظہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح معانی کا انطباع قوت وہمیه میں ہوتا ہے، اور اس کی ایک قوت حفاظت کرتی ہے جس کو ”ذکرہ“ کہتے ہیں۔ پس باطنی ادراکات، جب ان میں قوت متخیلہ کو شامل کیا جائے، پانچ ہوتے ہیں، جیسا کہ ظاہری ادراکات بھی پانچ ہیں۔

قوائے محرکہ کی دو قسمیں ہیں :-

(ا) محرک اس معنی میں کہ وہ حرکت کی باعث (یعنی بھر بھرنے والی) قوت ہے۔

(ب) محرک اس معنی میں کہ حرکت اس کی قوت فاعلیہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔

محرک جو باعث حرکت ہے وہ قوت نزوعیہ شوقیہ ہے، یہ قوت جب اس قوت خیالیہ میں (جس کا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں) صورت مطلوب، یا صورت نفور کا ارتسام کرتی ہے، تو قوت محرکہ فاعلہ کو تحریک ہوتی ہے۔ اور اس کے دو شعبے ہیں۔ شعبہ اول ہے ”قوت شہوانیہ“ یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اکساتی ہے جس سے کوئی متخیلہ شے جو ضروری یا نافع نزدیک کی جاتی ہے۔ اس کا مقصد طلب لذت ہے۔

شعبہ دوم ہے ”قوت غضبیہ“ یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اکساتی ہے جس سے کوئی متخیلہ شے دغ کی جاتی ہے، جو ضرر رساں یا موجب فساد سمجھی جاتی ہو۔ اس کا مقصد طلب نفور و برتری ہے اور اسی قوت سے تمام قوی میں اجماع کامل حاصل ہوتا ہے

جس کا نتیجہ فعل ارادی ہے۔

رہی قوت محرکہ جو فاعلہ ہے، تو یہ وہ قوت ہے جو اعصاب و عضلات میں پھیل جاتی ہے اور اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عضلات میں تشنج پیدا کرتی ہے، اوتاد و رابطات کو جو اعضا سے متصل ہوتے ہیں اس سمت پر کھینچتی ہے جس میں قوت ممکن ہوتی ہے یا ان کو طول میں ڈھیل دے کر کھینچتی ہے جس سے یہ اوتاد و رابطات مخالف سمت کھینچنے لگتے ہیں۔

یہ ہیں نفس حیوانیہ کے قوی، تفصیل کو نظر انداز کر کے ان کا مجملہ ذکر کیا گیا۔
نفس عاقلہ انسانی :- اس کو ”ناطقہ“ بھی کہتے ہیں، ناطقہ سے مراد ہے عاقلہ کیونکہ نطق و گفتگو ظاہری اعتبار سے عقل کا مخصوص ترین ثمرہ ہے، اسی لیے اس کی نسبت عقل کی طرف کی جاتی ہے۔

اس کی دو قوتیں ہیں :- ایک قوت عالمہ دوسری قوت عاملہ، دونوں کو عقلی کہا جاتا ہے، لیکن یہ صرف نام ہی میں مشترک ہوتے ہیں۔

قوت عاملہ :- یہ بدن انسانی کی قوت محرکہ کا نام ہے جو انسان کے بدن کو ان افعال پر اگساتی ہے جن میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور جن کی ترتیب اس رویت خاص کا نتیجہ ہے جو انسان کی خصوصیت خاصہ ہے۔

قوت عالمہ :- قوت نظری کہلاتی ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقائق معقولات کا ادراک کرتی ہے، جو مادہ، مکان اور جہت سے مجرد ہوتی ہیں، اور جنہیں ”قضایائے کلیہ“ کہتے ہیں، اور علم کلام کی اصطلاح میں انہیں ”احوال و وجوہ“ اور فلسفی انہیں ”کلیات مجردہ“ کہتے ہیں۔

پس یہ دو قوتیں دو نسبتوں کا لحاظ کرتے ہوئے روح میں پائی جاتی ہیں، قوت نظری کی نسبت مالاگہ کی طرف ہے، جہاں سے روح تکمیل انسانیت کے لیے علوم حقیقیہ حاصل کرتی رہتی ہے۔ ضروری ہے کہ یہ قوت جہت فوق سے دائمی طور پر فعال پذیر ہوتی رہے۔

قوتِ عملی کی نسبت، اسفل کی طرف ہے، وہ ہے جہتِ بدن اور اس کا انتظام اور اصلاح اخلاق، و تکمیل انسانیت کے لئے چاہئے کہ یہ قوت تمام قوائے بدنی پر غالب رہے، اور تمام قویٰ اس کی تادیب سے اثر پذیر رہیں اور مقہور رہیں۔ قوائے بدنہ نہ کہ قوتِ عملی کو اثرات کے قبول کرنے کے لئے متغفل رہنا چاہئے ورنہ صفاتِ بدنہ روح میں ایسی انقیادی صورتیں پیدا کر دیں گی جو ذوالِ کھلاقی ہیں، قوتِ عملی ہی کو غلبہ رہنا چاہئے تاکہ نفس میں وہ صورتیں پیدا ہوں جو فضائل کھلاتی ہیں۔

یہ ہے اس تفصیل کا اختصار جو فلاسفہ قوائے حیوانی اور انسانی کے بارے میں پیش کرتے ہیں، البتہ ہم یہاں قوائے نباتی کا ذکر چھوڑے دیتے ہیں کیونکہ وہ ہمارے مقصد کے لئے کارآمد نہیں ہے۔

فلسفیوں کے ان تمام ذکر کردہ امور کا انکار شریعت میں ضروری نہیں ہے، یہ تو مسلمہ امور ہیں جو مشاہدے میں آتے رہتے ہیں، قدرت کے انتظامات میں ان کی حیثیت عادت جاریہ کی سی ہے۔

البتہ ہم یہاں ان کے اس دعوے پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ نفس (روح) کا جو ہر قائم ہونا عقلی دلائل سے معلوم کیا جاسکتا ہے، ہمارے اعتراض کی حیثیت یہ نہیں ہے کہ یہ بات خدائے تعالیٰ کی قدرت سے بعید ہے یا شریعت میں اس کے خلاف رائے ہے، بلکہ شر و نشر کی تفصیل میں ہم بتلائیں گے کہ شریعت ان کی تصدیق کرتی ہے، البتہ ہم ان کے اس دعوے پر اعتراض ہیں کہ وہ عقلی حیثیت سے قابلِ ثبوت ہے، اور اس کی معرفت میں شرعی تعلیم سے استغناء ہو سکتا ہے۔

اب ہم یہاں فلاسفہ کے دلائل پیش کرتے ہیں جو ان کے خیال میں کثیر ہیں۔ دلیلِ اول: فلسفی کہتے ہیں کہ علوم عقلی، انھوس انسانی میں حلول کرتے ہیں، یہ الاعتنا ہی نہیں ہوتے، اور ان کی اکائیاں ہوتی ہیں، جو منقسم نہیں ہو سکتیں، اس سے لازم آتا ہے کہ ان کا محل بھی منقسم نہ ہو، لیکن تمام اجسام منقسم ہوتے ہیں، لہذا ان عقلی علوم کا محل جسم نہیں ہو سکتا۔

شرط منطق کے اشکال سے اس دعوے کو ثابت کیا جاسکتا ہے جن میں سے قریب

ترین طریقہ یہ ہے کہ

- (۱) اگر محل علم جسم منقسم ہو، تو حلول کرنے والا علم بھی اس میں منقسم ہوگا۔
- (۲) لیکن حلول کرنے والا علم غیر منقسم ہے لہذا محل جسم نہیں، یہ ہے "قیاسی شرطی" جس میں "نقیض تالی" کا استثناء ہوتا ہے، لہذا بالاتفاق "نقیض مقدم" کا نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ پس شکل قیاس کی صحت میں کوئی شک ہو سکتا ہے نہ مقدمات میں، پہلے قضیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ ہر منقسم یا قابل انقسام شے میں حلول ہونے والی چیز بھی لامحالہ قابل انقسام ہوتی ہے، اور اگر محل علم کی قسمت پذیری کو فرض کر لیا جائے تو پھر علم کی قسمت پذیری بھی بدیہی اور ناقابل شک ہوگی۔ دوسرے قضیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ علم واحد جو آدمی میں حلول کرتا ہے منقسم نہیں ہوتا، کیونکہ اس کو لائی نہایت قابل تقسیم سمجھنا محال ہے۔ اگر اس کو کسی خاص حد تک قابل انقسام سمجھا جائے تو وہ ایسی اکائیوں پر مشتمل ہوگا جو مزید منقسم نہیں ہو سکتیں، بہر حال ہم اشیاء کو اس طرح جانتے ہیں کہ یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس کے بعض اجزاء ازل ہوتے ہیں، اور بعض اجزاء باقی رہتے ہیں، کیونکہ اس کے کوئی اجزاء نہیں ہوتے۔

اعتراض: اس کے دو مقاموں پر ہے۔

پہلا مقام یہ ہے کہ کہا جاسکتا ہے کہ تم اس شخص کے قوال کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ محل علم جو ہر فرد متحیر ہوتا ہے، جو منقسم ہوتا ہے، یہ بات مذہب متکلمین کے موافق ہے، اس کے بعد صرف ایک استبعاد باقی رہ جاتا ہے وہ یہ کہ تمام علوم جو ہر فرد میں کیسے حلول کرتے ہیں، اور تمام جواہر جو اس کے گرد چکر لگاتے رہتے ہیں معطل رہ جاتے ہیں، حالانکہ وہ قریب ہی ہوتے ہیں۔

محض استبعاد سے تو فلسفیوں کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، کیونکہ یہ خود ان کے نظریہ کے خلاف پیش کیا جاسکتا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ نفس (روح) شے واحد کیسے ہو سکتی ہے جو نہ کسی جگہ میں آ سکتی ہے نہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے نہ وہ داخل بدن ہوتی ہے

نہ خارج بدن اور نہ اس سے متصل ہوتی ہے نہ منفصل ؟

مگر ہمارا اعتراض اس مقام پر زیادہ اثر انداز نہیں ہو سکتا کیونکہ جزا تجربی کے بارے میں فلسفیوں کی بحث بڑی طویل ہے اور اس بارے میں بہت سے ہندسی دلائل بھی پیش کئے جاتے ہیں، منجملہ ان کے ایک دلیل یہ ہے کہ جو فرد جب دو جوہروں کے درمیان ہوتا ہے تو کیا اس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ دوسرے عین کنارے سے ملاتی ہوتا ہے ؟ دوسرا عین کنارہ وہ ہے جو کہ دوسرے سے ملاتی ہوتا ہے یا اس کے غیر سے ملاتی ہوتا ہے ؟ اگر اس کے عین سے ملاتی ہوتا ہے تو وہ محال ہے، کیونکہ اس سے دونوں کناروں کا التقار لازم ہوتا ہے، کیونکہ ملتی کا ملتی بھی ملاتی ہوتا ہے جو اس سے ملتی ہوتا ہے اگر وہ اس کا غیر ہے تو اس میں تعدد و انقسام ثابت ہوتا ہے اور یہ شبہ وہ ہے جس کا حل بہت طویل ہے، ہم اس پر غور کرنے پر مجبور نہیں، اس لیے ہم دوسرے مقام کی طرف آتے ہیں۔

دوسرا مقام : ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ جسم میں ہر حلول ہونے والی شے کا قابل انقسام ہونا لازم ہے خود تمہارے اس نظریے کی بنا پر باطل ہے۔ تم کہتے ہو کہ (مثلاً) بکری کے دماغ میں بھیڑیے کی عداوت کے متعلق جو قوت وہم یہ ہوتی ہے شے واحد کے حکم میں ہے، اس کی تقسیم کا تصور نہیں ہو سکتا، کیونکہ عداوت کے اجزاء نہیں ہوتے کہ بعض اجزاء کے ادراک اور بعض اجزاء کے زوال کو فرض کیا جاسکے، حالانکہ تمہارے نزدیک قوت جسمانی میں اس کا ادراک ثابت ہے، کیونکہ نفس بہائم اجسام میں منطبع ہے جو موت کے بعد باقی نہیں رہتا، اس پر سب کا اتفاق ہے، اگر فلاسفہ کے لیے یہ ممکن ہے کہ جو اس خمسہ، حس مشترک اور قوت حافظہ و تصور کے مدرکات میں انقسام کے فرض کو مجبوراً مان لیں، تو ان کے لیے ان معانی کے انقسام کا فرض کرنا جن کا مادے میں ہونا شرط نہیں ہے، ممکن نہ ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ بکری مطلق عداوت کا، جو مجرد عن المادہ ہو، ادراک نہیں کرتی بلکہ معین و مشخص بھیڑیے کی عداوت کا ادراک کرتی ہے، اور قوت غافلہ حقائق مجرد

عن المادۃ وعن الاشخاص کا ادراک کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ بکری بھڑیے کے رنگ اور شکل کا پھر عداوت کا ادراک کرتی ہے اگر رنگ قوت باصرہ میں منطبع ہونے والی شے ہے، تو ایسی ہی شکل بھی ہے، اگر تیزوں محل بصارت کے انقسام کے ساتھ منقسم ہو جاتے ہیں تو سوال ہوتا ہے کہ عداوت کا وہ کس چیز کے ذریعے ادراک کرتی ہے؟ اگر کہو کہ جسم کے ذریعے تو ادراک بھی منقسم ہوگا، تو یہ منقسم ادراک کس چیز کا ادراک ہوگا؟ کیا وہ ایک جز عداوت کا ادراک ہوگا؟ تو عداوت کا جز کیسے پیدا ہوا؟ یا پھر ہر جز نے عداوت کے کل کا ادراک کیا؟ تو پھر عداوت کئی بار معلوم ہونے والی شے ثابت ہوگی، کیونکہ انقسام محل کے ہر جز میں اس کے ادراک کا ثبوت ملتا ہے؟

یہ ہے ان کی دلیل میں شک پیدا کرنے والا شبہ، جس کا حل ضروری ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ مناقضہ معقولات میں ہے، اور معقولات کا مناقضہ نہیں ہو سکتا (یعنی وہ ٹوٹتے نہیں) جب تم دونوں مقدموں میں شک نہ کر سکو کہ علم واحد منقسم نہیں ہوتا، اور جو منقسم نہیں ہو سکتا وہ جسم منقسم میں اقامت نہیں کر سکتا تو تم کو نتیجے میں بھی شک نہیں کرنا چاہیے۔

جواب یہ ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے تصنیف کی ہے وہ محض متعارف سے بیانات میں تناقض و فساد ظاہر کرنے کے لیے کی ہے اور یہ بات متعارف بحث کے کسی ایک رشتہ کے فساد سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، خواہ وہ نفس اطقہ کے متعلق متعارف نظر ہو یا قوت و ہمیدہ کے متعلق۔

پھر تم کہتے ہیں کہ یہ مناقضہ ظاہر کرتا ہے کہ فلاسفہ قیاس میں مقام تلبیس سے نازل رہے ہیں، اور شاید مقام التباس میں ان کا یہ قول ہے کہ ”علم جسم میں اسی طرح منطبع ہوتا ہے جس طرح رنگین چیز میں رنگ“ اور رنگ کی حالت یہ ہے کہ رنگین شے کے جزئیہ و انقسام سے اس کا بھی تجزیہ ہو سکتا ہے، لہذا علم کا بھی تجزیہ ہو سکتا ہے، جب اس کے محل کا تجزیہ ہو، بہر حال عقل لفظ انطباع سے پڑ رہا ہے، ممکن ہے کہ علم کی نسبت اس کے

محل کی طرف ایسی نہ ہو جیسے کہ رنگ کی نسبت رنگین چیز کی طرف کہ وہ اس پر پھیل جاوے، یا اس میں منطبع ہو جائے، اور اس کے اطراف و جوانب میں منتشر ہو جائے اور اس کے منقسم ہونے سے وہ بھی منقسم ہو جائے، بلکہ غالباً علم کی نسبت اس کے محل کے ساتھ دوسری طرح کی ہے جس میں انقسام ممکن نہیں، محل علم کا تجزیہ ہو بھی تو اس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا، اس کی نسبت اس کے محل کی طرف ایسی ہی سمجھنی چاہئے، جیسے اندر اک عداوت کی نسبت جسم کی طرف، اوصاف کی نسبت جو ان کے محل کی طرف ہوتی ہے ان کا بیان کرنا ایک فن میں محدود نہیں ہو سکتا، اور نہ ان کے متعلق ہمارے تفصیلی معلومات مطلقاً قابل بھروسہ ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے متعلق ہمارے احکام اس وقت تک ناقابل بھروسہ ہوں گے، جب تک کہ ہمیں ان کی نسبت کی تفصیلات کا کامل علم حاصل نہ ہو جائے۔

خلاصہ یہ کہ اس امر سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ فلسفیوں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ظنیات کی تقویت کے لیے غائدہ مند ہو سکتا ہے مگر ان کا یقینی بننا دوسرا پر علم ہونا صحیح نہیں مانا جاسکتا کہ اس میں غلطی کا یا لغزش کا امکان نہ ہو۔

دوسری دلیل: فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر معلوم و مد عقلی ایسے مجرور عن المعانی کے متعلق علم مادے میں اس طرح منطبع ہو سکتا ہے جیسے اعراض کا انطباق جو ہر جسم میں، تو اس کا انقسام بھی انقسام جسم کی وجہ سے بالضرورت لازم ہوگا گو اس میں منطبع نہ ہو، اور نہ اس پر پھیلا ہوا ہو، اگر لفظ الطباخ خراب لگے تو دوسرا لفظ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ تو ہم دریافت کریں گے کہ کیا علم کی اپنے عالم کی طرف نسبت ہوتی ہے یا نہیں؟ نسبت کا مقرر نہ کرنا تو محال ہے، کیونکہ اگر اس کے ساتھ نسبت قرار نہ دی جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا اس کے متعلق عالم ہونا اس کے متعلق غیر عالم ہونے سے بہتر کیوں ہوا؟ اگر اس کے ساتھ نسبت ہو تو یہ تین اقسام سے خالی ہیں۔

(۱) یا تو نسبت اجزاء محل میں سے ہر جز کے ساتھ ہوگی۔

(۲) یا بعض اجزاء کے ساتھ بعض اجزاء کو چھوڑ کر ہوگی۔

(۳) یا کسی بھی جز کے ساتھ نسبت نہ ہوگی۔

یہ کہنا تو باطل ہوگا کہ کسی بھی جز کے ساتھ نسبت نہیں، کیونکہ جب اکائیوں کے ساتھ نسبت نہ ہوگی تو مجموعے کے ساتھ بھی نہ ہوگی، کیونکہ برعکس اجزا کا مجموعہ بھی برعکس ہوگا، اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ محل کے بعض اجزا کے ساتھ نسبت ہے کیونکہ جس جز کے ساتھ علم کی نسبت نہیں اس کا علم سے کوئی تعلق نہ ہوگا، اور اس کی طرف ہمارا دعوے سخن بھی نہیں۔ اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ ہر جز مفروض کی ذات علم کی طرف نسبت ہے، کیونکہ اگر نسبت ذات علم کی طرف کا ملا ہوگی تو اجزا میں سے ہر ایک کا معلوم، معلوم کا جز و نہیں ہوگا، بلکہ کل معلوم ہوگا، لہذا امر مفہوم بار بار مانا جائے گا اور اس کی غیر متناہی مقدار لازم آئے گی، اور اگر ہر جز کے لیے دوسری نسبت ہوگی جو اس نسبت کے سوا ہوگی جو ذات علم کی طرف دوسرے جز کو ہے تو اس وقت ذات علم معنی میں منقسم ہوگا۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ معلوم واحد کا علم ہر اعتبار سے معنی میں منقسم نہیں ہوتا اور اگر ہر ایک جز کی نسبت ذات علم کے کسی شے کی طرف ہوگی جو اس کی طرف نسبت آخر کے سوا ہوگی، تو ذات علم کا انقسام اُن طریقے سے ظاہر ہے اور وہ محال ہے۔

اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جو اس خمسہ کے محسوسات منطبعہ صورت جزئیہ منقسمہ کی صرف مثالیں ہوتی ہیں، کیونکہ ادراک کے معنی ہیں نفس مدبرک میں مثال مدبرک (یعنی جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے) کا حصول اور مثال محسوس کے ہر جز کے لیے آلہ جسمانیہ کے جز کی طرف نسبت ہوگی۔

اس پر ہمارا اعتراض وہی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا، صرف لفظ انطباع کو لفظ نسبت سے تبدیل کر دینا شبہ کو ساقط نہیں کرتا بکری کی قوت دہمید میں بھیڑیے کی عداوت کے متعلق جو کچھ بھی منطبع ہوتا ہے (جس کا کہ انھوں نے ذکر کیا ہے) وہ لامحالہ ادراک ہی ہے اور اس ادراک کو بکری کی طرف نسبت ہے، اور اس نسبت کا اسی طرح تعین ہوتا ہے جس طرح کہ تم نے ذکر کیا ہے۔ پس عداوت کوئی امر مقتد یا مقداری نسبت

رکھنے والا جسم نہیں کہ اس کی مثال جسم مقدر میں منطیح اور اس عداوت کے اجزا اس
مثال کے اجزا کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور بھیڑیے کی شکل کا مقدر ہونا کافی نہیں ہوتا،
کیونکہ بکری اس کی شکل کے سوا کسی اور چیز کا ادراک کرتی ہے، اور وہ سے مخالفت و
عداوت، اور یہ عداوت جو شکل کے علاوہ ہے کوئی مقدار یا کمیت نہیں رکھتی، تاہم
بکری نے اس کا جسم مقدر ہی کے ذریعے ادراک کیا ہے، لہذا یہ دلیل بھی گزشتہ
دلیل کی طرح مشکوک ہو جاتی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ تم ان دلائل کی تردید اس طرح کیوں نہیں کرتے کہ علم ایک ناقابل
تجزیہ جو ہر متجزیہ یعنی جو ہر فرد میں پایا جاتا ہے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ جو ہر فرد کے بارے میں بحث امور ہندسیہ سے متعلق ہوتی ہے
اور جو ہر فرد کی توجیہ کے لیے طویل بحث درکار ہے، پھر اس سے بھی اشکال کا دفعیہ
نہیں ہوتا، اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ جو ہر فرد میں قدرت اور ارادہ دونوں ہوں
اور انسان کو تو فعل میسر ہے، اور یہ بغیر قدرت اور ارادہ کے متصور نہیں ہوتا، اور
نہ ارادہ کا تصور بغیر علم کے ہو سکتا ہے، اور لکھنے کی قدرت ہاتھ میں اور انگلیوں میں
ہوتی ہے، مگر اس کا علم تو ہاتھ میں نہیں ہوتا، کیونکہ ہاتھ کاٹ ڈالنے سے علم زائل
نہیں ہوتا، اور نہ ارادہ ہاتھ میں ہوتا ہے، کیونکہ لکھنے والا ممکن ہے کہ ہاتھ کے مفلوج
ہونے پر بھی لکھے گا ارادہ کرے۔ گو لکھنا اس کے لیے دشوار ہو تو یہ عدم ارادے کی
وجہ سے تو نہیں بلکہ عدم قدرت کی وجہ سے ہے۔

تیسری دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر علم جسم کے کسی جز میں ہو تو اس کا عالم ہی
جز ہوگا، دوسرے تمام اجزائے انسانی کے برخلاف حالانکہ عالم تو انسان کو کہا جاتا
ہے، اور عالمیت مجموعی طور پر اس کی صفت ہوتی ہے نہ کہ اس کے اندر کسی محل
مخصوص کی۔

یہ ایک احمقانہ بات ہے کیونکہ انسان دیکھنے والا، سننے والا، اور چکھنے والا بھی
کہلایا جاتا ہے، ایسا ہی ایک چار پائے میں بھی یہ صفات ہوتی ہیں، تو یہ اس بات

پر دلیل نہیں ہے کہ محسوسات جسم میں نہیں ہوتے، بلکہ یہ تو ایک قسم کا محاورہ ہے جسے کہتے ہیں کہ قلاں شخص بغداد میں ہے، حالانکہ وہ شخص شہر بغداد کے ایک جزیرہ میں ہوگا نہ کہ پورے شہر میں، لیکن پورے شہر کی طرف اس کو نسبت دی جاتی ہے۔

چوتھی دلیل: اگر علم قلب اور دماغ کے کسی جزو میں حلول کرتا ہے تو جہل کا جو اس کی ضد ہے قلب و دماغ کے کسی دوسرے جزو میں قیام ہونا چاہئے، اس سے انسان ایک وقت میں ایک ہی چیز کا عالم بھی ہوگا اور جاہل بھی، جب یہ محال ہے تو ظاہر ہوا کہ محل جہل ہی محل علم ہے، اور یہ مثل واحد ہے جس میں اجتماع ضدین محال ہوگا، اگر علم منقسم ہوتا تو جہل کا قیام ایک حصے میں، اور علم کا قیام ایک دوسرے حصے میں محال نہ ہوتا، کیونکہ کوئی شے جب ایک محل میں ہو تو دوسرے محل میں اس کی ضد اس کی مخالفت نہیں کر سکتی۔ جیسا کہ گھوڑے میں ابلق بن کا اجتماع ہو سکتا ہے، یا ایک آنکھ میں سیاہی اور سفیدی کا اجتماع ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ اپنی اپنی جگہ پر ہوتی ہیں۔

اور یہ بات جو اس میں لازم نہیں ہے، کیونکہ ان کے اور اکالت کی کوئی ضد نہیں ہوتی، ہم کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے، اور ان دونوں حالتوں کے درمیان سوائے تقابل و وجود و عدم کے اور کچھ نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ وہی شخص اپنے بعض اجزاء سے مثلاً آنکھ اور کان سے تو ادراک کر رہا ہے اور تمام جسم سے ادراک نہیں کر رہا ہے، تو اس بیان سے کوئی تناقض نہیں ہوتا۔ اور مختار ایہ قول کافی نہیں ہو سکتا کہ عالمیت جاہلیت کی ضد ہے، اور حکم عام تمام بدن کے لیے ہے، کیونکہ یہ محال ہوگا کہ حکم کا اطلاق غیر محل الکت پر ہو، پس عالم وہی محل ہے جس میں علم کا قیام ہوا ہے، اگر اسم کا اطلاق مجموعے پر ہوا ہے تو وہ مجازی طور پر ہے جیسا کہ کہا جائے کہ وہ شخص بغداد میں ہے حالانکہ وہ بغداد کے ایک حصے میں ہے، اور جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ بیٹا ہے، اگرچہ کہ ہم بالضرورت جانتے ہیں کہ دیکھنے کا حکم پاؤں یا ہاتھ کے لیے ثابت نہیں کیا جاتا، بلکہ صرف آنکھ کے لیے مختص ہے، اور احکام کا تضاد علتوں کے تضاد کی طرح ہے، احکام تو محل علل ہی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

یہ کہنے سے بھی اس دعوے کی تردید نہیں ہوتی کہ قبول علم و جہل کے لیے انسان میں محال ایک ہی ہے اور علم و جہل اسی میں متضاد طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ آپ کے نزدیک ہر وہ جسم میں حیات ہو، قابل علم و جہل ہے، اور حیات کے سوا اس کے لیے کوئی دوسری شرط نہیں بتلائی گئی ہے، اور تمام اجزاء آپ کے نزدیک قبول علم میں ایک ہی صرح پر ہیں۔

اعتراض: آپ کا یہی دعویٰ شہوت و شوق و ارادے کے بارے میں آپ کے نظریے پر منقلب ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں بہائم اور انسان دونوں میں موجود ہیں اور وہ ایسی معانی ہیں جو جسم میں منطبع ہوتی ہیں پھر یہ تو محال ہے کہ جس چیز سے رغبت کی جاتی ہے اسی سے نفرت بھی کی جائے۔ اس سے نفرت و رغبت ایک ہی چیز میں اس طرح جمع ہو جائے گی کہ رغبت کا محال ایک ہو اور نفرت کا محال دوسرا، لیکن یہ بات کہا چیز پر دلیل نہیں کہ نفرت و شوق اجسام میں حلول نہیں کرتے، ان کا اجتماع اس لیے محال ہے کہ یہ قویٰ گو کثیر التعداد ہیں اور مختلف (عضوی) آلات پر منقسم، مگر ان کے لیے ایک ہی مرکز رابطہ کا کام دیتا ہے، اور وہ ہے نفس جو بہائم اور انسان دونوں میں پایا جاتا ہے۔ جب وہ اپنے مرکز سے متحد ہو جاتے ہیں تو نفس کی طرف نسبت کرتے ہوئے اضافات منقضضہ کا پایا جانا محال ہوتا ہے، لیکن یہ اس امر پر دلیل نہیں کہ نفس جسم میں منطبع نہیں ہوتا، جیسا کہ بہائم میں ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل: فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر عقل معقول کا آلہ جسمانی کے ذریعے ادراک کرتی تو وہ اپنے آپ کو نہیں جانتی، لیکن تالی محال ہے، کیونکہ وہ اپنے آپ کو جانتی ہے، اس لیے مقدم بھی محال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ ہے کہ ”استثناء نقیض تالی“ کا نتیجہ ”نقیض مقدم“ ہونا ہے مگر اس وقت جبکہ تالی و مقدم کا لزوم ثابت ہو، لیکن تمہاری دلیل میں یہ واضح نہیں کہ ان دو میں کوئی لزوم ہے۔ تم اس کو کس طرح ثابت کر دے گے؟

اگر کہا جائے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ فعل بصارت اگر جسم میں نہ ہوتا تو اس کا

تعلق باصرہ سے نہ ہوتا، یعنی بنیائی نظر نہیں آتی جیسے شنوائی سُنی نہیں جاتی، ایسا ہی دوسرے حواس کے متعلق کہا جاسکتا ہے، اسی طرح اگر عقل بھی جسمانی آلہ کی مدد سے ادراک کرتی تو اپنے آپ کا ادراک نہیں کر سکتی، حالانکہ عقل جیسا کہ دوسرے کا ادراک کرتی ہے اپنے آپ کا بھی کرتی ہے، ہم میں سے ہر شخص جس طرح اپنے آپ کو جان سکتا ہے دوسرے کو بھی جان سکتا ہے، اور ہم جانتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو جانتے ہیں، اور دوسروں کو بھی جانتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ دو وجوہ کی بنا پر باطل ہے۔
 (۱) ہمارے نزدیک جائز ہے کہ فعل بشارت اپنے آپ سے بھی متعلق ہو، اس طرح کہ وہ دوسرے کو بھی دکھلائے اپنے آپ کو دکھلائے، جیسا کہ ایک شخص کا علم، علم بغیر بھی ہو سکتا ہے، اور علم بنفسہ بھی ہو سکتا ہے، گو عادت جاریہ اس کے خلاف ہے، لیکن خرقِ عادت ہمارے نزدیک جائز ہے۔

(ب) ہماری دوسری دلیل اور زیادہ قوی ہے۔ اس چیز کو ہم حواس میں تسلیم کرتے ہیں، لیکن آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ یہ کیوں جائز رکھتے ہیں کہ یہ بات جب بعض حواس میں ناممکن خیال کی جاتی ہے تو سب کے لیے ناممکن خیال کی جائے؟ ذہنی ادراک کی صورت کو حواس کے حکم سے الگ کرنا بعید از قیاس کیوں ہے، گو جسمانی حیثیت سے وہ دیگر حواس کے ساتھ مشترک ماہیت رکھتی ہے؟ واقعہً حس بصر و لمس بعض باتوں میں اختلاف رکھتے ہیں، مثلاً حس لمس کو ادراک کا فائدہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ لموس کا آلہ لامسہ سے اتصال نہ ہو، ایسا ہی حال حس ذوق کا ہے، اور حس بصر کا حال اس سے مختلف ہے، اس میں انفصال شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص اپنی پلکیں بند کر لے تو وہ پلکوں کا رنگ دیکھ نہ سکے گا، کیونکہ وہ اس سے دور نہیں ہیں، بصر و لمس میں یہ اختلاف، جسم کی طرف ان حواس کے احتیاج میں اختلاف کا موجب نہیں ہو سکتا، لہذا کوئی بعید نہیں کہ حواس جسمانی کے اندر کوئی چیز ایسی بھی ہو جسے ”عقل“ کہا جاسکتا ہے، اور وہ سب حواس سے اس بارے میں مختلف ہو، اور

وہ اپنے آپ کو جان سکتی ہو،

چھٹی دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر عقل آلہ جسمانی کے ذریعے ادراک کرتی جیسا
حاشہ بصر کرتا ہے، تو وہ کسی دوسرے حاشہ کی طرح اپنے آلہ کا ادراک نہیں کر سکتی، لیکن
وہ دماغ، اور قلب یا کسی بھی شے کا جو اس کا آلہ سمجھی جاسکتی ہے اور ادراک کر لیتی ہے، تو
یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا آلہ کوئی آلہ ہے اور نہ عقل، اور نہ وہ اس کا ادراک کر سکتی
اعتراف: اس پر اسی طریقے سے اعتراض کیا جاسکتا ہے جس طرح کہ سابقہ دلیل پر
کیا گیا، ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں جس بصارت بھی اپنے محل کا ادراک کرتی ہو، گویا
عادت جاریہ کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یا پھر ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ جیسا کہ سابقہ دلیل
میں پوچھا گیا تھا کہ اس خاصیت میں جو اس کا مختلف ہونا محال کیوں ہے، گو وہ جسم میں
منطبع ہونے کی حیثیت سے باہم مشترک ہیں؟ اور پھر آپ یہ کیوں کہتے ہیں کہ جو چیز جسم
میں قائم ہوتی ہے، وہ اس جسم کا ادراک نہیں کر سکتی؟ ”جزئی معین“ سے ”کلی مرسل“
پر آپ کیوں حکم لگاتے ہیں؟ اس طریقہ عمل کا اطلاق تو بالاتفاق معلوم ہو چکا ہے منطق
کہتی ہے کہ سبب جزئی، یا جزئیات کثیرہ کے سبب کی بنا پر کلی پر حکم لگایا جانا باطل ہے،
مثلاً سمجھا جاتا ہے کہ ”ہر حیوان چباتے وقت نیچے کے جبرڑوں کو حرکت دیتا ہے“ چونکہ
اکثر جانوروں کے مشاہدے سے ایسا ہی پایا گیا، لہذا یہ نتیجہ اخذ کیا گیا، مگر یہ نتیجہ ہمارے
اس لاعلمی کی وجہ سے ہے کہ بعض جانور ایسے بھی ہیں جن کی یہ خصوصیت نہیں، مثلاً مگر
چباتے وقت صرف اوپر کے جبرڑے کو ہلاتا ہے، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ فلاسفہ نے استقراء
کے ذریعے صرف جو اس خمسہ ہی کی تحقیق کی ہے اور ان جو اس کو ایک خاص صورت پر
یا کرائیوں نے کل جو اس پر حکم لگایا ہے، ممکن ہے کہ عقل ایک الگ حس ہو اور اس کا
تعلق دوسرے جو اس سے اسی قسم کا ہے جو مگر مجھ کا دوسرے جانوروں سے ہے، لہذا
اس نقطہ نظر سے جو اس کو باوجود ان کے جسمانی ہونے کے دو قسم میں تقسیم کرنا پڑے گا۔
ایک وہ جو اپنے محل کا ادراک کرتے ہیں، جیسے حس باصرہ، دوسرے وہ جو شے مدركہ کا
بغیر اتصال کے ادراک نہیں کر سکتے جیسے حس ذائقہ و لامسہ۔ بہر حال فلسفی جس چیز کا

ذکر کرتے ہیں وہ مفید ظن تو ہو سکتا ہے مفید یقین نہیں ہو سکتا کہ اس کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ہمارے دعوے کی بنیاد حواس کا مجرد استقرار نہیں، بلکہ برہان ہے اور وہ یہ کہ اگر قلب و دماغ ہی نفس انسان ہوں تو اس سے ان کا ادراک غلطی سے نہ ہوگا، بلکہ یہ ادراک ہر وقت حاضر و موجود ہوگا، کیونکہ انسان کبھی اپنی ذات کے ادراک سے غافل نہیں ہوتا، کوئی شخص اپنی ذات کو اپنی ذات سے باہر نہیں خیال کرتا، بلکہ اپنی ذات کو اپنے نفس میں ہمیشہ ثابت کرتا ہے مگر انسان جب تک قلب و دماغ کے واقعات کو سن نہ لے یا علم تشہریح کے ذریعے دوسرے انسان میں ان کا مشاہدہ نہ کر لے ان کا ادراک کر سکتا ہے، نہ ان کے وجود کا اعتقاد کر سکتا ہے، پس اسی طرح اگر عقل کسی جسم میں حلول کرنے والی ہوتی تو چاہئے یہ تھا کہ جسم کو ہمیشہ پہچانتی ہوتی یا دوسرے حواس کی طرح نہ جانتی ہوتی، مگر اس کے حق میں دونوں باتیں بھی صحیح ہیں، کیونکہ بعض وقت جسمانی آلہ کا علم ہوتا ہے اور بعض دفعہ نہیں ہوتا۔

اس نکتے کی وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ کسی محل میں حلول کرنے والا ادراک اپنے محل کا بھی ادراک کرتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں ایک نسبت ہوتی ہے، اور یہ تصدیق نہیں ہو سکتا کہ حلول کے سوائے اس کی طرف اس کی کوئی نسبت ہوتی ہو، اس لیے محل کا ہمیشہ ادراک ہوگا، اگر یہ نسبت کافی نہیں تو چاہئے کہ ہمیشہ ادراک نہ کرے، کیونکہ یہ تو ناممکن ہے کہ اس کے سوا اس کی طرف کوئی اور نسبت ہو، جیسا کہ وہ اگر اپنے آپ کو جانتی ہوتی، تو ہر حال اور ہمیشہ جانتی ہی ہوتی ہے اور کبھی اس سے غافل نہ ہوتی۔

لہذا جواب یہ ہے کہ انسان جب تک کہ اپنے آپ کو جانتا ہے اور اس سے غافل نہیں ہوتا، وہ فقط اپنے جسم و قالب یعنی ڈھانچہ ہی کو جانتا ہے، دل کا نام اور اس کی صورت و شکل اس کے لیے متعین نہیں ہوتی، بلکہ وہ اپنے نفس کو جسمانی حیثیت سے ثابت کرتا ہے، یہاں تک کہ وہ اس کو اپنے کپڑوں یا اپنے گھر کی نسبت سے ثابت کرتا ہے۔

مگر جس نفس کا کہ تم ذکر کر رہے ہو وہ نہ تو گھر کے لیے موزوں ہے نہ کپڑوں کے اس کا اثبات اصل جسم کے لیے لازم ہے، اور اس کی غفلت اپنی شکل یا اپنے نام سے ایسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ اس کی غفلت "قوت شامہ" کے محل سے کہ وہ دو نام نہ تو تھڑے ہیں مقدم دماغ میں، ان کی شکل سر پستان کی سی ہے، اور ہر انسان یہ تو جانتا ہے کہ وہ اپنے کسی حصہ جسم ہی کے ذریعے بوجہ کا احساس کرتا ہے، لیکن محل ادراک اس کی نظروں میں مشکل یا متعین نہیں ہوتا، اگرچہ کہ وہ اتنا جانتا ہے کہ یہ محل سر کی جانب عقبی حصوں سے زیادہ قریب ہے، اور سر کے مجموعہ اعضا میں سے ناک کے داخلی حصے کی جانب کان کے داخلی حصے کی نسبت زیادہ تر نزدیک ہے، ایسے ہی انسان اپنے نفس کے بارے میں بھی جانتا ہے کہ یہ نفس جس کی وجہ سے اس کا قوام ہے اس کا مستقر اس کے قلب سینے کی جانب ہے، اور وہ اس کے پیر کی نسبت زیادہ قریب ہے، وہ اس کا اندازہ کر سکتا ہے کہ اس کا پیر کٹ بھی جائے تو اس کا نفس باقی رہ سکتا ہے۔ مگر اس کے قلب کے عدم کی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا۔ لہذا فلسفیوں کا یہ بیان کہ انسان کبھی جسم سے غافل رہتا ہے اور کبھی نہیں رہتا صحیح نہیں۔

مساوین دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ آلات جسمانی کے ذریعے ادراک کرنے والے قوی پر جب کام کا بوجھ ڈالا جاتا ہے تو لگاتار کام کی وجہ سے وہ تھک جاتے ہیں، کیونکہ مکان موجب فساد مزاج ہوتی ہے۔ اسی طرح ادراک سے تعلق رکھنے والے قوی اور جلی امور ان قوی میں کمزوری اور خرابی پیدا کر دیتے ہیں، حتیٰ کہ ان کاموں کے بعد وہ کمزور و ضعیف محسوسات کا ادراک بھی نہیں کر سکتے، جیسے بھاری آدازیں کان کے لیے یا تیز روشنی آنکھ کے لیے کہ یہ دونوں ان اعضا میں کمزوری پیدا کر دیتے ہیں، ان کے بعد آدمی مدھم آواز کو بھی مشکل سے سنتا ہے، اور دھبی روشنی بھی مشکل برداشت کر سکتا ہے، بلکہ حس ذائقہ میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ تیز مزہ چیز کے چکے کے بعد، ہلکے مزے کی چیزوں کا احساس کم ہو جاتا ہے۔

مگر قوت عقلیہ کی حد تک معاملہ برعکس ہے، کیونکہ معقولات میں غور و فکر کی مدد

اس میں تکان نہیں پیدا کرتی، بلکہ حلی ضروریات کا درک خفی نظریات کے درک پر اس کو قوی بنا دیتا ہے، کمزور نہیں کرتا، گو بعض وقت اس میں تکان سی پیدا کر دیتا ہے، مگر یہ اس کی قوت خیالیہ کے استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے، پس درحقیقت ضعف آلہ قوت خیالیہ میں پیدا ہوتا ہے، جس کے بعد عقل اس سے کام نہیں لیتی۔

(یہ بیان بھی گزشتہ براہین کی طرح ہے، ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں ان امور میں حوالہ جسمانی مختلف ہوتے ہوں، بعض کے لیے جو چیز ثابت کی جاتی ہے، ضروری نہیں کہ دوسرے کے لیے بھی ثابت کی جاسکے، بلکہ بعید نہیں کہ اجسام میں تفاوت عظیم ہو، مثلاً ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں جو کسی قسم کی حرکت سے کمزور پڑ جاتے ہیں، بعض کسی قسم کی حرکت سے قوی ہو جاتے ہیں، اور کوئی خرابی ان میں پیدا نہیں ہوتی، اگر خرابی کا کوئی اثر ان میں پیدا ہو بھی تو کوئی سبب ایسا پیدا ہوتا ہے جو قوت کی تجدید کر دیتا ہے، اس طرح کہ پھر اس میں کمزوری کا احساس بھی باقی نہیں رہتا۔

یہ سارے مفروضات قطعاً ممکن ہیں، اور یہ ضروری نہیں کہ جو حکم چند پر لگایا جاسکتا ہے اس کو سبھوں کے لیے صحیح سمجھا جائے)

آٹھویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ وہ سارے قوی جو اجزائے جسم میں پائے جاتے ہیں چالیس برس کی عمر میں جب نشوونما موقوف ہو جاتا ہے ضعیف ہونے لگتے ہیں، اس زمانے میں بصارت و سماعت اور دوسرے قوی میں بتدریج ضعف پیدا ہونے لگتا ہے، مگر قوت عقلیہ اکثر اعتبار سے اسی زمانے میں قوی ہوتی جاتی ہے، اس قاعدے کی اس واقعہ سے تردید نہیں ہوتی کہ جسم میں محلول امراض کی وجہ سے اور بڑھاپے میں عقل کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے معقولات کا ادراک ممکن نہیں ہوتا، ایک دفعہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بعض وقت ضعف بدن کے باوجود عقلی قوی تیز ہو جاتے ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ عقل قائم بنفسہ ہے اور اگر کسی وقت جسم کے اختلال سے عقلی قوت میں خلل پیدا ہو جائے تو یہ لازم نہیں آئے گا کہ عقل جسم کی محتاج ہے، پس عین تالی کے استثنائے کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ

اگر قوت عقلیہ بدن کے ساتھ ہی قائم ہوتی تو ضعف بدن اسے ہر وقت ضعیف کر سکتا مگر چونکہ تالی محال ہے اس لیے مقدم بھی محال ہے، اور جب ہم کہتے ہیں کہ بعض حالات میں تالی موجود ہے تو ضروری نہیں کہ مقدم بھی موجود ہے۔

اس کی قوت عقلیہ کے استقلال کی وجہ یہ ہے کہ نفس کا بذاتہ ایک فعل ہوتا ہے جب وہ کسی اور طرف مصروف نہیں ہوتا، اور نہ کسی جانب اس کو مشغولیت ہوتی ہے عام طور پر اس کے دو مختلف افعال ہوتے ہیں۔

۱۔ فعل بدن کی نسبت سے، اس کی سیاست و تدبیر

۲۔ فعل، اس کے مبادی و ذات کی نسبت سے، یعنی ادراک معقولات۔

یہ دونوں افعال باہم مخالف اور ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں، لہذا نفس جب ایک طرف متوجہ رہتا ہے تو دوسری جانب اس کی مصروفیت کم ہو جاتی ہے، دونوں کا جمع کرنا اس کے لیے مشکل ہوتا ہے۔ بدنی مصروفیات جو عقل کی توجہ میں رکاوٹ کا باعث ہوتی ہیں، وہ ہیں احساس، تخیل، شہوت، غضب، خوف، غم و الم، اور جب تم معقولات میں غور کرنے لگتے ہو تو اس قسم کی چیزوں کا تعطل ہونے لگتا ہے، بلکہ بعض وقت مجرد حس بھی آلہ عقل کو کسی قسم کا دھکا پہنچائے یا کسی قسم کی تکلیف دیے بغیر ادراک معقولات سے مانع ہوتی ہے، ہر صورت میں ادراک معقولات میں ناکامی کا سبب نفس کا ایک کام سے دوسرے کام کی طرف متوجہ ہونا ہے اور اسی لیے عقلی نظراور تبصرے کا کام احساس در دیا بیماری یا خوف (کہ وہ بھی ایک قسم کی دماغی بیماری ہے) کے وقت معطل ہونے لگتا ہے۔

افعال نفسی کے ان دونوں جہتوں کی باہمی مزاحمت بعید از قیاس نہیں، کیونکہ جہت واحد کا تعدد مزاحمت کا موجب ہوا ہی کرتا ہے، چنانچہ خوف درد کو بھلا دیتا ہے، غصے کی وجہ شہوت کم ہو جاتی ہے، اور ایک نظری معاملہ کی طرف توجہ کرنے سے دوسرے نظری معاملے کی طرف توجہ کم ہو جاتی ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ جسم میں پیدا ہونے والا مرض محل علوم سے متعرض نہیں ہوتا یہ ہے کہ جب آدمی بیماری سے شفا یاب ہوتا ہے تو از سر نو تکمیل علوم کا حاجت مند نہیں ہوتا، اس کی ہیئت نفسی حالت اولیٰ کی طرف خود کر جاتی ہے، علوم بھی بعینہ عود کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں از سر نو تعلیم کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اعتراض: اس پر یہ ہے کہ قویٰ کی کمی و زیادتی کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا۔ بعض قویٰ تو ابتدائے عمر میں قوی ہو جاتے ہیں، بعض وسط عمر میں، بعض آخر عمر میں، عقل کا حال بھی ایسا ہی ہے، صرف غالب احوال پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔

اور عجب نہیں کہ قوت شامہ اور قوت باصرہ میں بھی بامی اختلاف ہو، جیسے کہ قوت شامہ چالیس سال کے بعد قوی ہو جاتی ہے، اور بینائی کمزور، گو کہ جسم میں اپنے محل کے اعتبار سے دونوں مساوی ہیں، یہی قوی حیوانات میں بھی متفاوت ہوتے ہیں جیسا کہ سونگھنے کی قوت بعض میں تیز ہوتی ہے تو بعض میں سُننے کی قوت، اور بعض میں دیکھنے کی قوت، یہ عموماً مزاجوں کے اختلاف کی بنیاد پر ہوتا ہے جن کا حصر و ضبط ممکن نہیں۔

اور عجب نہیں کہ اشخاص و احوال کے اختلاف کی بنا پر اعضا کے مزاجوں میں اختلاف ہوتا ہو، جس کی بنا پر بعض اسباب عقل سے پہلے بصارت کو ضعیف کر دیتے ہیں کیونکہ بصارت بلحاظ زمانہ عقل سے مقدم ہوتی ہے، انسان ابتدائے زندگی ہی سے دیکھنا شروع کر دیتا ہے، مگر سوچنے کی قوت اس میں پندرہ سال سے پہلے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ بعض وقت اس کے لیے اور زیادہ عمر درکار ہوتی ہے، جیسا کہ مختلف اشخاص میں اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ شیب (بالوں کا سفید ہونا) سر کے بالوں پر ڈاڑھی کے بالوں کی نسبت جلد طاری ہو جاتا ہے، کیونکہ سر کے بال اس سے بہت پہلے نمودار ہوتے ہیں۔

ان تمام واقعات پر احتیاط سے غور کرنا چاہئے۔ لیکن اگر محقق ان کا نشان مجاری عادات میں لگانے پر آمادہ نہیں ہوتا تو اس کے لیے یہ ممکن نہیں کہ محض ان ہی کی بنیاد

پر قابل وثوق علم حاصل کر سکے، کیونکہ جہات احتمال جن کی بنا پر قویٰ میں زیادتی یا کمی ہوتی ہے، بشمار ہوتی ہیں، ان میں سے کسی ایک پر بھروسہ کرتا جیسا کہ فلاسفہ نے کیا ہے یقین کے حصول کا باعث نہیں ہو سکتا۔

نویں دلیل: جسم اور اس کے عوارض انسان کی تشکیل کیسے کر سکتے ہیں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ اجسام ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں، اور غذا کے ذریعے بدل یا تحلیل ہوتا رہتا ہے، مثال کے طور پر ایک نو مولود بچے کو لو جو اپنی ماں سے الگ ہو گیا ہے، یہ کچھ زمانہ علیل ہو جاتا ہے اور لاغر ہونے لگتا ہے، پھر تندرست ہو کر موٹا ہو جاتا ہے، اور نشوونما پانے لگتا ہے، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چالیس سال کے بعد اس میں وہ اجزائے جسم باقی نہیں رہے ہیں جو مال کا دودھ چھوڑتے وقت تھے، بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ابتدا وجود صرف اجزاء مٹی سے تھا، اور اب اس میں اجزائے مٹی میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہا یہ سب تحلیل اور دوسرے اجزاء سے تبدیل ہو چکے ہیں۔ پس یہ جسم پہلے جسم کا غیر ہے، حالانکہ ہم کہتے ہیں کہ انسان تو وہی انسان ہے، اس کے معلومات بھی جو اس کے ابتدائے عمر میں تھے اب تک باقی رہ سکتے ہیں، حالانکہ اس کے تمام اجزاء تبدیل ہو چکے ہیں۔ تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ نفس کا وجود جسم سے الگ اور مستقل پایا جاتا ہے اور جسم اس کا محض آلہ ہے۔

اعتراض: اس پر یہ ہے کہ آپ کا یہ نظریہ جو پایہ جانور اور درخت کے تعلق سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے کیرسنی کی حالت صغیر سنی کے مقابلے میں ویسی ہی ہوتی ہے جو انسان کی ہوتی ہے، اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جانور یا درخت کی مادی ہستی کے سوا کوئی اور ہستی بھی ہوتی ہے۔ اور فلسفیوں نے علم کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے وہ قوت متخیلہ کے تحت محسوس کے نظریے کی بنا پر باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ صورتیں پتوں میں بڑھاتے تک باقی رہتی ہیں، حالانکہ اس مدت میں دماغ کے سارے اجزاء بدل جاتے ہیں۔ اگر یہاں پر فلسفی یہ کہیں کہ دماغ کے تمام اجزاء نہیں بدل جاتے تو یہی استثنائی حالت قلب کی بھی ماننی پڑے گی، کیونکہ دماغ اور قلب دونوں جسم ہی کے

ہتے ہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں سارے اجزاء بے بدن کا بدن جانا کیسے ممکن ہو گا؟ بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ اگر انسان سو برس بھی زندہ رہے تو ضروری ہے کہ نطفے کے اجزاء میں سے کچھ نہ کچھ اس میں باقی رہے، سارے اجزاء محو نہیں ہو سکتے، تو اس باقی جز کے اعتبار ہی سے اس انسان کا حکم ہے، اس کی حالت کسی درخت یا گھوڑے کی حالت سے مختلف نہیں جو اس زمانے میں بھی وہی ہوتا ہے جو اس زمانے میں تھا، تو کثرتِ تحلیل و تبدیل کے باوجود منی کے اجزاء اس میں باقی رہ جاتے ہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی برتن میں ایک رطل پانی ڈالا جائے، پھر اس پر ایک اور رطل ڈال دیا جائے یہاں تک کہ دونوں رطل جائیں، پھر اس میں سے ایک رطل پانی نکال لیا جائے، پھر ایک رطل ڈال دیا جائے پھر اس میں سے ایک رطل نکال لیا جائے، اسی طرح ہزار مرتبہ کیا جائے تو اخیر مرتبہ بھی ہم یہ حکم لگا سکیں گے کہ پہلے رطل کے پانی میں سے کچھ نہ کچھ باقی ہے، اور جو بھی اس سے لیا گیا ہے، اس میں پہلے پانی کا کچھ حصہ موجود ہے، کیونکہ وہ دوسرے مرتبہ کے پانی میں موجود تھا، اور تیسرا مرتبہ دوسرے سے قریب ہے، اور چوتھا تیسرے سے قریب ہے، ایسا ہی آخر تک چلے جائے اور یہ فلاسفہ کے اصول کا ایک جائز نتیجہ ہے، کیونکہ وہ اجسام کے غیر متناہی انقسام کے قائل ہیں۔ پس غذا کا بدن میں داخل ہونا، اور پہلے اجزاء بدن کا تحلیل ہونا، برتن میں پانی کے گرنے اور نکلنے کے مشابہ ہے۔

دسویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ قوتِ عقلیہ ان کلیات عامہ عقلیہ کا ادراک کرتی ہے جنہیں متکلیفین کی اصطلاح میں ”احوال“ کہتے ہیں، وہ انسان مطلق کا ادراک کرتی ہے، اور جو اس ایک معین انسان کا ادراک کرتے ہیں، انسان مطلق وہ معین انسان نہیں جس کا ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ شخصیت کا تو مکان مخصوص ہے، اس کا رنگ مخصوص ہے، اس کی مقدار مخصوص ہے، اس کی وضع مخصوص ہے، مگر انسان معقول مطلق ان ساری باتوں سے مجرد ہے۔ اس میں ہر وہ چیز داخل ہے جس پر ہم ”انسان“ کا انطباق ہوتا ہے، گو وہ قابلِ مشاہدہ رنگ، یا مقدار، یا وضع، یا مکان نہیں رکھتا، بلکہ

وہ چیز بھی اس کی شخصیت میں داخل ہو سکتی ہے جس کے وجود کا مستقبل میں امکان ہوتا ہے۔ بلکہ اگر انسان معدوم بھی ہو جائے، تو انسان کی حقیقت ان خواص سے مجرد ہو کر عقل میں باقی رہ سکتی ہے، یہی بات ان جزئی اشیاء کے متعلق صحیح ہے جن کا جو اس مشاہدہ کرتے ہیں، کیونکہ عقل ان سے اس کی حقیقت کا انتزاع کرتی ہے جو مواد اور افعال سے مجرد ہوتی ہے۔ اس کی حقیقت کے اوصاف کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، (۱) اوصاف ذاتی، جیسے درخت اور جانور کے لیے جسمانیت اور انسان کے لیے حیوانیت، (۲) اوصاف عرضی، جیسے رنگ کی سفیدی یا جسم کا طول و عرض، انسان و درخت وغیرہ کے لیے، اس طرح انسان و درخت اور ہر درجہ کردہ شے کی جنسیت پر ذاتی و عرضی ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، نہ کہ اس جزئی شے پر جس کا جو اس مشاہدہ کرتے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلی جو تمام قرائن محسوسہ سے مجرد ہوتی ہے عقل کا معروض ہے اور عقل میں ثابت ہے، اور یہ کلی معقول وہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے، نہ اس کی وضع ہوتی ہے نہ مقدار۔

اس کلی معقول کا وضع و مادے سے مجرد ہونا (۱) یا تو اس سے ماخوذ کی نسبت سے ہوگا، جو محال ہے کیونکہ جو اس سے ماخوذ ہے، وضع و مکان و مقدار رکھتا ہے (۲) یا پھر اخذ کی نسبت سے یعنی نفس عاقلہ سے، اگر ایسا ہو تو لازم آتا ہے کہ نفس کے لیے نہ تو وضع ہو نہ مقدار ہو، نہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے، ورنہ اگر اس کے لیے یہ سب چیزیں ثابت ہوں تو جو چیز کہ اس کے اندر حلول کرتی ہے اس کے لیے بھی ثابت ہوں گے۔

اعتراض: وہ معنی کلی ہی قابل تسلیم نہیں جس کو تم عقل کے اندر حلول کردہ سمجھتے ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عقل کے اندر بھی وہی چیز حلول کر سکتی ہے جو جو اس میں کرتی ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ جو اس میں کوئی شے مجموع حلول کرتی ہے تو جس اس کی تفریق یا تفصیل پر قادر نہیں ہو سکتی، مگر عقل تفصیل پر قادر ہو سکتی ہے۔

مگر جب اس کی تفصیل کی جاتی ہے، تو تفصیل شدہ شے، جس کی عقل قرآن سے تجرید کرتی ہے، جزئی ہونے کے اعتبار سے اسی مقرون شے کی طرح ہوتی ہے جس کی قرآن سے تجرید نہیں کی گئی۔ فرق یہ ہے کہ عقل میں جو چیز ثابت ہے وہ معقول اور اس کی امثال کے ساتھ ایک ہی طرح مناسبت رکھتی ہے، اس طرح کہا جائے گا کہ وہ اس معنی میں کلی ہے کہ وہ عقل میں ایک صورت معقول مفرد ہے، جس کا جس نے اولاً ادراک کیا ہے، اور اس صورت کی نسبت اس جنس کی تمام اکائیوں کی طرف ایک سی ہے۔ جیسے اگر کوئی انسان دوسرے انسان کو دیکھے، تو اس کے ذہن میں دوسری ہیئت تو پیدا نہ ہوگی، دسوائے انسان کے، پھر جب وہ ایک گھوڑے کو انسان کے بعد دیکھے تو اس میں دو مختلف صورتیں پیدا ہوں گی۔

یہی واقعہ کبھی مجرد جس میں بھی واقع ہوتا ہے، جب آدمی پانی دیکھتا ہے تو اس کے خیال میں پانی کی صورت آتی ہے۔ پھر اس کے بعد خون کو دیکھتا ہے تو اب دوسری صورت آتی ہے، مگر جب وہ دوسرا پانی دیکھتا ہے تو کوئی نئی صورت نہیں آتی، اس کے برخلاف پانی کی وہی صورت جو اس کے خیال میں منطبع ہوئی ہے پانی کی ہر ایک اکائی کے لیے مثال کا کام دیتی ہے، اس لحاظ سے اس پر کلی کا لگنا کیا جاسکتا ہے، اسی طرح جب وہ ایک ہاتھ کو دیکھتا ہے تو اس کے خیال میں اور عقل میں ہاتھ کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ مرتب ہوتے ہیں، جیسے پھلی کا پھیلاؤ، اس پر انگلیوں کا ڈالیوں کی طرح جاؤ، ناخنوں سے انگلیوں پر مد بندی، ایسا ہی ہاتھ کا چھوٹا یا بڑا ہونا، اس کا رنگ، وغیرہ، پھر جب وہ ایک دوسرا ہاتھ دیکھتا ہے جو ہر بات میں پہلے ہاتھ سے مماثلت رکھتا ہے تو کسی دوسری صورت کی تجدید (خیال میں) نہیں ہوتی، بلکہ یہ دوسرا شاید خیال کے اندر کسی شے جدید کے پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، جیسے کوئی شخص ایک ہی برتن میں دوسرے پانی کو اسی مقدار میں دیکھے، تو کوئی نئی صورت پیدا نہ ہوگی، لیکن جب وہ دوسرا

پانی یا دوسرا ہاتھ دیکھتا ہے جو رنگ یا مقدار میں پہلے سے مختلف ہوتا ہے تو دوسرے رنگ اور دوسری مقدار کی صورت تو پیدا ہوگی، مگر کئی حیثیت سے ہاتھ کی دوسری صورت پیدا نہ ہوگی، کیونکہ چھوٹا اور سیاہ فام ہاتھ بڑے اور سفید فام ہاتھ سے وضع اجزاء میں مشارکت رکھتا ہے، البتہ رنگ اور مقدار میں اس سے مختلف ہوتا ہے پس چونکہ اصول اولیہ میں اس سے مساوات رکھتا ہے، اس لیے اس کی صورت کی تجدید کی ضرورت نہیں پڑتی، کیونکہ یہ صورت نجیہ وہی صورت ہے، البتہ جن باتوں میں اختلاف ہوتا ہے ان میں صورت کی تجدید ہوتی ہے۔

پس یہ ہیں معنی کلی کے عقل میں اور جس میں جب عقل کسی حیوان کے جسم کی صورت کا ادراک کرتی ہے تو وہ جسمیت کے اعتبار سے درخت کے شاہد سے کسی نئی صورت کا استفادہ نہیں کرتی، جس طرح دو پانیوں کی صورت کے ادراک کی مثال سے واضح کیا گیا جو ایک ہی وقت میں بدرجہ ہوتی ہیں، اسی طرح ہر ایک تشابہ امر میں یہ حکم لگایا جاتا ہے، اس سے ایسے کلی کا ثبوت نہیں مل سکتا جس کے لیے اصلاً کوئی وضع نہ ہو۔

یہی بات کہ عقل کبھی ایسی چیز کے ثبوت کا بھی فیصلہ کر سکتی ہے جس کی طرف نہ اشارہ کیا جاسکتا ہے نہ اس کی کوئی وضع ہو سکتی ہے، جیسے وجودِ صانعِ عالم کے بارے میں اس کا فیصلہ، لیکن یہ خیال کیسے پیدا ہوا کہ عقل کا جسم میں موجود ہونا ناقابلِ تصور ہے؟ پھر اس میں تو یہ جھگڑا الگ پیدا ہو جاتا ہے کہ جو بھی مادے سے الگ ہو گا وہ معقول ہو گا یا نفس نہ کہ عقل اور عاقل کا محتاج، رہا ماخوذ عن المواد تو اس کے بارے میں وجہ بیان کر دی گئی ہے۔

مسئلہ (۱۹)

فلاسفہ کے اس قول کا ابطال کہ ارواح انسانی پر جو ذکے بعد مسمیٰ کا طار

ہونا محال ہے وہ ابدی سرمدی ہیں جن کی فنا کا تصور نہیں کیا

اس بارے میں فلاسفہ کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ روح کا عدم تین حالتوں سے غالی نہ ہوگا۔

۱۔ یہ یا تو جسم کی موت کی وجہ سے ہوگا

۲۔ یا اس کے ضد کی وجہ سے ہوگا جو اس پر طاری ہوا ہو۔

۳۔ یا قدرت قادر کی وجہ سے۔

یہ تو باطل ہے کہ روح کا عدم جسم کے موت کی وجہ سے ہو، کیونکہ روح کا کوئی محل تو نہیں، بلکہ جسم اس کا محض ایک آلہ ہے جس کو وہ بواسطہ قوائے جسمانی استعمال کرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ آلہ کی خرابی اس کے استعمال کرنے والے کی خرابی، یا فنا کا سبب نہیں ہو سکتی، لہذا یہ کہ وہ روح اس میں علول کی ہو یا منطبع ہو گئی ہو، جیسا کہ جانوروں اور قوائے جسمانی کی روحوں کا حال ہے۔

چونکہ روح کو دو فعل حاصل ہیں، ایک بغیر مشارکت جسم کے، دوسرا مشارکت جسم کے ساتھ، لہذا جو فعل کہ مشارکت جسم کے ساتھ ہوتا ہے (یعنی تحیل، احساس، شہوت و غضب) وہ لازمی طور پر بدن کے فاسد ہونے کے ساتھ ہی فاسد ہو جاتا ہے، اور اس کی قوت سے یہ بھی قوی ہوتا ہے، لیکن جو فعل کہ بغیر مشارکت جسم کے ہے (یعنی ادراک ان معقولات کا جو مجرد عن المادہ ہیں) اس کو جسم کی احتیاج نہیں، وہ معقولات کا ادراک بغیر جسم کی مدد کے کرتی ہے، بلکہ بدنی امور میں مشغولیت اس کو معقولات کی طرف توجہ کرنے سے مانع ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ بات واضح ہے کہ

روح کا وجود اور اس کے دو افعال میں سے ایک فعل جسم کا محتاج نہیں، لہذا روح اپنے قوام میں جسم کی محتاج نہ ہوگی۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ روح اپنے ضد کے طاری ہونے کی وجہ سے معدوم ہو جاتی ہے، کیونکہ جو اہر کا کوئی ضد نہیں ہوتا، اسی لیے ہم کائنات میں دیکھتے ہیں کہ اعراض وصور کے سوائے جو اشیا پر پے در پے طاری ہوتے ہیں کچھ معدوم نہیں ہوتا، جیسے صورت مائیم اپنے ضد صورت ہوائیم کی وجہ سے معدوم ہو جاتی ہے، اور مادہ جو ان اعراض وصور کا محل ہے معدوم نہیں ہوتا، اور ہر جوہر جو کسی محل میں موجود ضد کی وجہ سے اس کے عدم کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ جو چیز محل میں نہ ہو اس کا ضد نہیں ہو سکتا، ضد ادوہی ہیں جو پے در پے ایک ہی محل پر طاری ہوتے ہیں اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ قدرت کی وجہ سے روح فنا ہو جاتی ہے، کیونکہ عدم کوئی اثباتی چیز نہیں جس کے وقوع کا تصور قدرت سے ہو سکے (یہ وہی دلائل ہیں جن کا ذکر مسئلہ ابدیت عالم میں ہو چکا ہے، اور اس پر تفصیل سے بحث کر کے ہم نے اس مسئلے کا فیصلہ کر دیا ہے)

اس دلیل پر اعتراض دو طریقے سے ہوتا ہے۔ اولاً اس کی بنیاد اس نظریے پر ہے کہ جسم کی موت روح کی موت کا باعث نہیں ہو سکتی، کیونکہ روح بدن میں حلول نہیں کرتی، اور یہ فلاسفہ کے ہاں مسئلہ اولیٰ کی بنیاد ہے اور یہ ہم بتلا چکے ہیں کہ اس کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا، ثانیاً گو وہ نہیں مانتے کہ روح کا جسم میں حلول ہوتا ہے، تاہم یہ بدیہی ہے کہ جسم اور روح میں ایک تعلق ضرور ہوتا ہے جس کی وجہ سے روح کا وجود بغیر جسم کے وجود کے نہیں ہو سکتا۔ اور یہ وہی مسلک ہے جس کو ابن سینا اور اس کے ہم خیال محققین نے اختیار کیا ہے، وہ افلاطون کے اس قول کا انکار کرتے ہیں کہ روح قدیم ہے، اور جسم کے ساتھ اس کو عارضی طور پر مشغولیت ہوتی ہے۔ ان محققین کے مسلک کو اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے۔

اجسام کی پیدائش سے پہلے اگر مجموعہ ارواح ایک ہی روح تھی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس کی تقسیم کیسے ہوئی؟ کیونکہ نہ روح کا کوئی حجم ہوتا ہے نہ کوئی مقدار کو تقسیم کو مقبول قرار دیا جائے، اگر کہا جائے کہ تقسیم نہیں ہوئی تو یہ محال ہے، کیونکہ بالذات ہم جانتے ہیں کہ زید کی روح عمرو کی روح سے الگ، اور مستقل روح ہے، اگر دونوں ایک ہوتے تو زید و عمر کے معلومات بھی ایک ہوتے، کیونکہ علم ذات روح کی صفات میں داخل ہے، اور صفات ذاتیہ ذات کے ساتھ ہر نسبت میں موجود ہوتی ہیں، اور اگر کہا جائے کہ ارواح میں کثرت پیدا ہوئی تو سوال ہوتا ہے کہ کس طرح کس بنا پر کثرت پیدا ہوئی؟ کیونکہ نہ مواد کی وجہ سے کثرت ہو سکتی ہے، نہ امکان کی وجہ سے، نہ ازمنہ کی وجہ سے، نہ صفات کی وجہ سے، لیکن یہ حالت روح کی جسم کی موت کے بعد نہیں ہو سکتی، کیونکہ خلو و روح کے عقیدے کے قائلین کے نزدیک اس وقت ارواح اختلاف صفات کی وجہ سے متکثر ہو جاتی ہیں، کیونکہ اجسام کے ساتھ رہ کر وہ مختلف صفات کی ہمتیں اختیار کر لیتی ہیں، ان میں سے کوئی دو روحیں متماثل نہیں ہو سکتیں، اخلاق و سیرت کا تفاوت ان میں مختلف ہمتیں پیدا کر دیتا ہے، اور ظاہر ہے کہ سب کے اخلاق ایک جیسے نہیں ہوتے، جیسا کہ ظاہری فطرت ایک جیسی نہیں ہوتی، اگر ایک جیسے ہوں تو پھر زید کے اخلاق اور عمرو کے اخلاق میں اشتباہ ہو جائے گا۔

اس بُرہان سے روح کا حدوث ثابت کیا جاتا ہے، روح اس وقت پیدا ہوتی ہے جب نطفہ داخل ہوتا ہے، اور جب نطفے کے مزاج میں روح مدبرہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے تو نطفہ اس کو قبول کر لیتا ہے، بعض وقت وہ ایک ہی روح نہیں ہوتی، کیونکہ بعض دفعہ رحم میں نطفے سے دو توام جنین کا حدوث ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ان سے ایک نہیں بلکہ دو روحیں متعلق ہوتی ہیں۔ اور یہ روحیں مبداء اول سے بالواسطہ یا بلا واسطہ طور میں آتی ہیں، اور اس جسم کی روح اس جسم کی مدبرہ نہیں ہوتی، نہ اس جسم کی روح اس جسم کی مدبرہ خاص تعلق

اس خاص مماثلت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو ایک مخصوص روح کو ایک مخصوص جسم سے ہوتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو توام کچل میں سے ایک جسم دوسرے کے جسم کی نسبت اس مخصوص روح کو قبول کرنے کے لیے زیادہ مستعد نہ ہوتا، کیونکہ دو روحیں معاً پیدا ہوئی ہیں اور دونوں نے قبول پذیر کے معاً مستعد ہیں، سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک مخصوص روح اور مخصوص جسم میں خاص مماثلت کی مختص کون سی چیز ہے؟ اگر یہ مختص جسم میں روح کا انطباق ہے تو بدن کے باطل ہونے کے ساتھ ہی روح بھی باطل ہو جائے گی، اگر اس کے لیے کوئی دوسری وجہ ہے، جس کی بنا پر اس روح کا اس جسم کے ساتھ خصوصی تعلق ہے (حتیٰ کہ یہ تعلق روح کے حدوث کے لیے شرط بھی ہے) تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی چیز کی روح کے بقا کے لیے شرط ہونے میں کون سا تعجب ہے؟ لہذا جب یہ تعلق منقطع ہو جائے تو نفس بھی معدوم ہو جائے گا، پھر اس کے وجود کا اعادہ اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ خدا تعالیٰ برسبیل بعثت و نشور اس کا اعادہ نہ کرے، جیسا کہ شرع میں معاد کے سلسلے میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔

اگر کہا جائے کہ روح و جسم کے درمیان جو علاقہ ہے وہ بطریق نزوع طبعی اور کشش فطری ہے جو اس روح میں اس خاص جسم کے ساتھ ودیعت کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے وہ دوسرے بدنوں کو چھوڑ کر اسی بدن کے ساتھ کشش و اُلفت رکھتی ہے، اور اس کو ایک لحظہ کے لیے بھی چھوڑنا نہیں چاہتی، اور اسی کشش فطری کی وجہ سے اس معین و مخصوص بدن میں مقید رہتی ہے اور دوسری طرف اس کی توجہ نہیں ہوتی لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روح میں بھی فساد بدن کی وجہ سے فساد پیدا ہو جائے جس کے تدبیر و انتظام میں اس کو ایک فطری دیکھی ہوتی ہے، ہاں کبھی یہ دیکھی جسم سے الگ ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اگر زندگی میں بدن کے ساتھ روح کی مشغولیت مستحکم ہو جائے اور یہ استحکام کسر شہوات اور طلب محفولات کی طرف سے اس کی توجہ کو پھیر دے۔ اب یہ دیکھی روح کی ادیت کا باعث ہوتی ہے، کیونکہ روح ان آلات سے محروم ہو جاتی ہے جن کے ذریعہ وہ اپنی دیکھی کو باقی رکھنے لگتی ہے۔

اپنی مراد کو حاصل کرنا چاہتی تھی۔

ربا زید کی شخصیت کے لیے اس کے اول حدوث ہی میں رُوح زید کا تعین، تو یہ لامحالہ جسم و رُوح کے درمیان سبب و مناسبت کی وجہ سے ہوگا، مثلاً یہ جسم اس رُوح کے لیے بہ نسبت دوسرے جسم کے زیادہ صلاحیت رکھتا ہوگا، کیونکہ دونوں میں زیادہ مناسبت ہوگی، اس لیے اس کے اختصا ص میں زیادہ ترجیح ہوگی، البتہ عقل بشری میں ان مناسبتوں کی خصوصیات دریافت کرنے کی طاقت نہیں ہے، مگر ان تفصیلات سے ہماری لاعلمی کی وجہ سے یہ لازم نہیں آسکتا کہ مخصص کی احتیاج میں شک کیا جائے، نہ اس کی وجہ سے جسم کے فنا ہونے پر رُوح کی بقا کا مسئلہ مشتبہ ہو سکتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ چونکہ جسم و رُوح کی باہمی مناسبت ہماری نظر سے غائب ہوتی ہے، اور چونکہ یہی مناسبت ان کے درمیان خاص تعلق کی مقتضی ہے، لہذا بعید نہیں کہ یہ نسبت مجہولہ اس قسم کی ہو کہ رُوح کی بقا کو جسم کی بقا کا محتاج کر دے، جس کی وجہ سے جسم کا فساد رُوح کے فساد کا باعث ہو، مجہولوں کی بنا پر تو حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ جسم اور رُوح کے درمیان نسبت کا ہونا ضروری ہے، شاید یہ نسبت وجود رُوح کے لیے ضروری ہو، اور اس نسبت کے معدوم ہو جانے پر رُوح بھی معدوم ہو جائے، بہر حال فلاسفہ کی وہ دلیل قابل استناد نہیں نظر آتی!

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ عجب نہیں یہ کہا جائے کہ قدرت خداوندی کی وجہ سے ارواح معدوم ہو جاتی ہیں تو ہم اس پر مسئلہ سرمدیت عالم میں بحث کر چکے ہیں جو تھا اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عدم کے ان طریقوں کے سوا کسی اور طریقے کا امکان نہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ اس پر تمہاری کیا دلیل ہے کہ کسی شے کا عدم ان تینوں طریقوں کے سوا سے متصور نہیں ہو سکتا، جب تمہاری تقسیم نفی اثبات کے درمیان دائرہ نہیں تو ممکن ہے کہ ایک چوتھے امکان کا بھی اضافہ کیا جاسکے، ممکن ہے کہ عدم کے لیے چوتھا اور پانچواں طریقہ بھی ہو، تمہارے ذکر کردہ تین طریقوں کے

علاوہ، ان طریقوں کو صرف تین ہی پر منحصر کر دینے کی تو کوئی دلیل نہیں ہے۔
 دوسری دلیل: جو بہت زیادہ قوی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ جو ہر پر جو کسی
 محل میں نہیں ہوتا عدم کا طاری ہونا محال ہے، بالفاظ دیگر سائل کبھی معدوم نہیں
 ہو سکتے، اس دلیل سے پہلے تو یہ ثابت کرنا ہے کہ جسم کا معدوم ہونا، روح کے عدم
 کا سبب نہیں ہو سکتا، اور اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اس کے بعد یہ بتلانا ہے کہ
 کسی دوسرے سبب سے بھی روح کا معدوم ہونا محال ہے، کیونکہ جب کوئی شے کسی
 سبب سے بھی معدوم ہو سکتی ہو تو گویا اس میں قوت فساد قبل فساد موجود ہے، یعنی
 امکان عدم سابق علی عدم ہے جس طرح کے کسی حادثہ پر جب وجود طاری ہوتا ہے تو گویا اس میں
 امکان وجود ہی کو قوت وجود کا نام دیا جاتا ہے، اور امکان عدم کو قوت فساد کا نام
 اور جس طرح کہ امکان وجود ایک وصف اضافی ہے جو کسی شے کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا
 (اس کی اضافت ہی سے یہ امکان ہوتا ہے) اسی طرح امکان عدم بھی ہے، اسی لیے کہا
 گیا ہے کہ ہر حادثہ کسی سابق مادے کا محتاج ہوتا ہے۔ پس وہ مادہ جس میں قوت
 وجود ہو طاری ہونے والے وجود کو قبول کرتا ہے تو قابل غیر مقبول ہوگا، لہذا قابل
 مقبول کے ساتھ (جب وہ اس پر طاری ہوتا ہے) ضرور موجود رہے گا، اور وہ اس کا
 غیر ہوگا یعنی اس کا وجود اس کے علاوہ ہوگا۔ پس یہی حال قابل عدم کا بھی ہے، غریب
 ہے کہ وہ بھی عدم کے طاری ہونے کے وقت موجود رہے، اور اسی کی وجہ سے کوئی چیز
 معدوم ہو جائے، جیسا کہ وجود کے وقت کوئی چیز موجود ہو گئی تھی، اب جو چیز کہ معدوم
 ہو گئی ہے، وہ باقی رہنے والی چیز کے علاوہ ہوگی، اور جو چیز کہ باقی ہے وہ وہی ہے
 جس میں قوت عدم اور اس کا قبول و امکان ہے، جیسا کہ طریاں وجود کے وقت جو
 باقی رہتا ہے، طاری ہونے والے کے علاوہ ہوتا ہے اور وہ وہی ہوتا ہے جس میں
 طاری ہونے والے کی قبولیت کی قوت ہوتی ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ ہے
 جس پر عدم طاری ہوا ہے مرکب ہو اس شے سے جو معدوم ہو گئی ہے، اور اس شے
 سے جو عدم کو قبول کرنے والی ہے، اور جو طریاں عدم کے ساتھ باقی رہتی ہے (کیونکہ
 وہی طریاں عدم کے پہلے قوت عدم کی حامل رہی ہے) یہ حامل قوت عدم، مادہ ہے

اور جو معدوم ہوتا ہے وہ صورت ہے۔ لیکن نفس تو ایک بسیط شے ہے، وہ صورت مجردہ عن المادہ ہے، جس میں کوئی ترکیب نہ ہو، اگر اس میں صورت و مادے کی ترکیب فرض کی جائے تو ہمیں بحث میں مادے کو داخل کرنا ہوگا، جو اصل اول ہے، کیونکہ جو سلسلہ اس طرح شروع ہوتا ہے لازمی طور پر وہ کسی اصل اول کی طرف منتهی ہوگا۔ اس طرح ہم اس اصل اول کے عدم کو محال سمجھتے ہیں، اور اس کا نام روح رکھتے ہیں جس طرح کہ ہم عدم کو مادہ اجسام کے لیے بھی محال سمجھتے ہیں، کیونکہ وہ ازلی وابدی ہے، البتہ اس پر صورتیں طاری ہوتی ہیں، اور معدوم ہو جاتی ہیں، اور اس میں طریبان صورت کی قوت اور طریبان انعدام صورت کی قوت موجود ہے، کیونکہ وہ ان دونوں متضاد چیزوں کو علی السوئے قبول کرتا ہے، اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ ہر موجود ذات منفرد پر عدم کا طاری ہونا محال ہے۔

اس بیان کی تفہیم ایک دوسرے طریقے سے بھی ہو سکتی ہے: کسی شے کی قوت وجود وجود شے سے پہلے ہوتی ہے، لہذا وہ اس شے کی غیر ہوتی ہے، یہ شے نفس قوت وجود نہیں ہو سکتی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی تندہ رست نظر والے شخص کے متعلق کہا جائے کہ وہ ناظر بالقوہ ہے، یعنی اس میں قوت نظر ہے، اس کے معنی یہ ہیں دیکھنے کے لیے آنکھ میں جس صفت کا ہونا ضروری ہے وہ موجود ہے۔ اگر دیکھنے میں تاخیر ہو تو تاخیر کی وجہ کسی اور شرط کا فقدان ہوگا، اس طرح سیاہی دکھلانے والی قوت، سیاہی کو بالفعل دکھلانے سے پہلے آنکھ میں موجود ہوگی، جب سیاہی بالفعل نظر آگئی تو اس نظر کے وجود کے وقت سیاہی دکھلانے والی یہ قوت موجود نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ جب کبھی نظر ظہور میں آجائے تو وہ باوجود موجود بالفعل ہونے کے موجود بالقوہ بھی ہے، کیونکہ قوت وجود، حاصل بالفعل حقیقت وجود کے ساتھ کبھی ضم نہیں ہو سکتی۔

لہٰذا اس سے مطلب غالباً یہ ہے کہ جو قوت بطن وجود میں تھی اب پردہ ظہور پر آگئی تو اب اسے باطن میں ہے کہنا غلط ہوگا اس کے نزدیک قوت ایک ہی ہوتی ہے جب وہ ظاہر ہوگئی تو باطن میں تسیم نہیں کی جا سکتی، بالفعل اور بالقوہ کی قدیم اصطلاح ظاہر و باطن کے جدید معنی میں ہے، یہ نظر قدیم سے دور حاضرہ نے اسے بالکل باطل قرار دیا ہے اب ظاہر و باطن کی قومیں درحال میں تسیم کی جاتی ہیں۔ مترجم

اور جب یہ مقدمہ ثابت ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر شے بسیط معدوم ہو جائے تو وہ
اسکان عدم قبل عدم رکھتی ہوگی، کیونکہ بالقوہ سے تو یہی مراد ہے، علاوہ ازیں وہ امکان وجود
بھی رکھتی ہوگی کیونکہ جس چیز کے عدم کا امکان ہو تو وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتی، بلکہ ممکن الوجود ہوگی اور توجہ
وجود کے منہج امکان وجودی کے لیے ہیں جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی شے کے اندر اس کی قوت وجود
اس کے وجود بالفعل کے حصول کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، گویا اس کا وجود بالفعل
عین قوت وجود ہے، اور ہم بتلاچکے ہیں کہ قوت نظر جو آنکھ میں ہوتی ہے غیر نظر ہے،
عین نظر نہیں، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا کہ وہی شے بالفعل بھی ہو اور بالقوہ بھی
ہو، یہ دونوں متناقض چیزیں ہیں، بلکہ جب کبھی کوئی شے بالقوہ ہوگی تو بالفعل نہ
ہوگی، اور جب کبھی بالفعل ہوگی تو بالقوہ نہ ہوگی، اسی طرح بسیط کے لیے قبل عدم
قوت عدم کا اثبات بجا قوت وجود کا اثبات ہوگا، جو محال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری بحث وہی ہے جس پر ہم تبصرہ کر چکے ہیں اور جو مادہ
و عناصر کے حدوث و عدم کے محال ہونے پر کی گئی تھی، مسئلہ ازلیت و ابدیت
عالم میں ہم اس کو توڑ چکے ہیں، اور اس تبلیہ کا مشارفلاسفہ کا یہ مفروضہ ہے
امکان ایسی صفت ہے جو اپنے وجود کے لیے کسی محل کی مقتضی ہوتی ہے اور ہم اس
پر کافی اور میر حاصل بحث کر چکے ہیں، جس کی ہم یہاں تکرار نہیں کر سکتے، مادی
جو ہر کا دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

مسئلہ (۲۰)

حشر بالاجساد، اور اجسام کی طرف ارواح کے عود کرنے،
دوزخ و جنت، حور و قصور وغیرہ کے جسمانی ہونے کے انکالہ
کے ابطال میں، اور اس قول کے ابطال میں کہ یہ تمام باتیں
عوام کی تسلی کے لیے ہیں، ورنہ یہ چیزیں روحانی ہیں جو جسمانی
عذاب و ثواب سے اعلیٰ وارفع ہیں۔

یہ سب تمام مسلمانوں کے اعتقاد کے خلاف ہے، ہم ذیل میں پہلے تو فلسفیوں
کے اس قسم کے معتقدات کی تفہیم کر دیتے ہیں، اور پھر ان ساری چیزوں کے خلاف
جو اسلام کے مغائر ہیں اپنے اعتراضات پیش کرتے ہیں۔
فلاسفہ کہتے ہیں روح موت کے بعد بھی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باقی رہتی ہے، یا تو
وہ لذت و سرور کی اس حالت میں رہے گی جس کی بے پناہ شدت کے تصور سے
انسانی ادراک عاجز ہے، یہ الم و تکلیف یا تو دائمی ہوگی یا طویل زمانہ کے بعد تسکین
پذیر ہو جائے گی۔

ان آلام و لذائذ سے تاثر کے مدارج میں انسانی طبقات مختلف ہوتے ہیں،
اختلاف بھی ایسا جس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ دنیوی لذائذ و آلام میں بھی
یہ اختلاف پایا جاتا ہے، لذت سرمدی صرف نفوس کاملہ زکیہ کے لیے ہے، اور الم
ابدی نفوس ناقصہ و کثیفہ کے لیے، الم جو ایک دور کے بعد منقضي ہوتا ہے نفوس کاملہ
کثیفہ کے لیے ہے، روح سعادت مطلقہ کو صرف کمال و تزکیہ و طہارت نفس ہی کے
ذریعے حاصل کر سکتی ہے۔ کمال علم سے اور طہارت نیک عمل سے حاصل ہوتی ہے۔

علم کی احتیاج اس وجہ سے ہے کہ قوت عقلیہ کی غذا اور اس کی لذت، معقولات کے درک ہی میں ہے جس طرح کہ قوت شہوانیہ کی لذت جنس محبوب سے ملاقات میں ہے یا قوت باصرہ کی لذت تصویر جمیلہ کے ادراک میں ہے، اور یہی حال دوسرے تمام قوتوں کا ہے۔ روح کے لیے درک معقولات سے جو چیز مانع ہوتی ہے، وہ جسم اور مقنیات جسمانی کے مشاغل و مصروفیات ہیں جو اس کی حسیات و خواہشات کے محور پر گھومتے ہیں۔ معقولات سے عاری روح کے لیے ضروری ہے کہ اس لذت عظیم کے قوت ہونے پر پنج دالم کا احساس کرے، لیکن لذات جسمانی کی ظاہری چمک دمک اسے اپنی طرف مصروف رکھتی ہے، اور اس کا دل بہلائی رہتی ہے، جس طرح کہ خوف کی حالت میں کسی جسمانی تکلیف کا احساس نہیں ہوتا، یا دوا و مخدر کے مل لینے سے جسم پر آگ کا اثر نہیں ہوتا مگر یہ دوا و مخدر جو جسم پر لگی ہوتی ہے روح سے جسم کے جدا ہوتے ہی آتش روحانی اسے جھلنے لگتی اور جلانا شروع کر دیتی ہے۔

معقولات کا ادراک کرنے والے نفوس ایک قسم کی لذت خفی سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، لیکن جسمانی مصروفیات کا لزوم اور شہواتِ نفسانی کا لاینفک پہلو اس لذت خفی کو غفلت کی سطح پر آنے سے مانع رہتا ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے مریض کی سی ہوتی ہے جس کی زبان کا ذائقہ تلخ ہو گیا ہو، وہ میٹھی چیز کو بھی پھٹکی محسوس کرتا ہو، اور نہایت لذیذ غذا میں بھی بہت کم لذت پاتا ہو، کیونکہ بیماری لذتِ بانی سے مانع ہوتی ہے۔ دوسری طرف کمال علوم سے روشنی حاصل کی ہوئی رُو میں ہیں جو جب کبھی جسم کا لبادہ ہمار پھینکیں گی، اپنی محبوب غذا کے لذیذ اور پائدار احسان سے فرحان و شادان رہیں گی، ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی زبردست بیماری سے شفا یاب ہو گیا ہو جس نے اس کو محسوسات ظاہری کی لذتوں سے روک رکھا تھا، بس اب بیماری دفع ہو گئی، اور اسے ہر چیز کا لطف آنے لگا۔ یا اس کی مثال اس عاشق کی سی ہے جو اپنے معشوق کی محبت میں بے چین تھا، مگر کسی بیوی یا خاتون نے اسے معشوق سے جدا کر رکھا تھا، اب اسے ہوش آگیا، یا نشہ اتر گیا، اب وہ

بارگاہ محبوب میں لذت وصال کا جو یا بن کر حاضر ہو جاتا ہے اور اس کے خوشی کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔

یہ مثال تو حسی لذتوں کی ہے، جو نہایت حقیر ہوتی ہیں، انھیں روحانی و عقلی لذتوں کے ساتھ کیا نسبت، ہاں تفہیم کے لیے اس قسم کی مثالیں دی جاسکتی ہیں، تاکہ تمثیل پسند فہم انسانی ان کی مدد سے عقلی لذات کی پرچھائیں ہی سے مانوس ہو سکے (بقول غالب مرحوم)

مقصد ہے ناز و غمزہ و لے گفتگو میں کام آئے چاتا نہیں ہے دشنہ و خنجر کے بغیر
اگر تم کسی بچے کو یا کسی عینین کو یہ سمجھانا چاہیں کہ لذت جماع کیسی ہوتی ہے تو
ہمیں بچے کو کسی ٹھیل کی جو اس کے نزدیک نہایت مرغوب ہو، اور عینین کو کسی
کھانے کی جس کو وہ شدت گرسنگی کے بعد نہایت لذیذ پاتا ہو، مثال دے کر سمجھانا
ہو گا تاکہ وہ مثل بہ کی حقیقی لذت کی اہمیت کا معمولی سا اندازہ کر سکیں، تاہم انھیں
یہ سمجھا دینا ہو گا کہ یہ مثال جو دی جا رہی ہے مثل بہ کی لذت کے ساتھ ایک ادنیٰ کی
مناسبت بھی نہیں رکھتی اور اس وقت تک حیطہ ادراک میں نہیں آسکتی جب تک
کہ عملی طور پر اس کا احساس نہ کیا جائے۔ یہی کیفیت ہے لذات عقلیہ کی لذات
جسمانی کے مقابلے میں۔

لذات عقلیہ کے لذات جسمانی سے اشرف ہونے پر دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔
پہلی تو یہ کہ فرشتوں کے احوال جانوروں (یعنی درندوں چارپایوں اور سورتوں)
سے اشرف ہیں حالانکہ انھیں جسمانی لذتیں (جیسے اکل اور مجامعت کی لذتیں) حاصل
نہیں ہیں، انھیں صرف لذت شعور حاصل ہے جس کے حسن و جمال سے وہ مستفید
ہوتے رہتے ہیں، اور جس کی خصوصیت یہ ہے کہ حقایق اشیاء پر انھیں اطلاع ملتی
رہتی ہے، اور صفات میں قرب رب العالمین حاصل ہوتا رہتا ہے، مگر خیال ہے کہ
یہ قرب قرب مکانی نہیں نہ مرتبہ وجود کا قرب ہے۔ کیونکہ موجودات جو بارگاہ
رب الارباب سے اپنے وجود کی سند لے کر آئے ہیں ان کے لیے ترتیب ہے

وسائل ہیں، یعنی وہ درجہ علیا سے بالواسطہ ظہور پذیر ہوتے ہیں نہ کہ براہ راست
ظاہر ہے کہ جو وسائل اس باگاہ سے قریب ہوں ان کا مرتبہ بلند ہوگا۔

دوسری دلیل یہ کہ بسا اوقات انسان خود بھی عقلی لذتوں کو جسمانی لذتوں پر
ترجیح دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی بادشاہ یا سپہ سالار اپنے دشمن پر
فتح حاصل کرنا اور بہر صورت اپنے ملک کو بچانا چاہتا ہے تو وہ لذت نکاح اور
لذت طعام پر اپنے فرائض حقیقی کو مقدم رکھتا ہے، حتیٰ کہ ایک شطرنج یا چوہر
کھیلنے والے کو اپنی کامیابی کی دشمن میں سارا سارا دان کھانا کھانے کی بھی
فکر نہیں رہتی، حالانکہ اس کی عقلی لذت دوسری عقلی لذتوں کے مقابلے میں
نہایت ادنیٰ ہوتی ہے، حشمت و ریاست کے جو یا کو بعض وقت عورت کی
محبت بھی اپنے مقصد میں سعی و جستجو سے باز نہیں رکھ سکتی، کیونکہ وہ حشمت
ریاست کی لذت کو عقلی و دماغی حیثیت سے جنس مقابل کے ساتھ
یکساں خواہش کی بہ نسبت بہت ارفع پاتا ہے، اس سے بھی عجیب تر چیز
زندگی کی محبت کو خیر یاد کہہ دینا ہے، ایک بہادر سپاہی میدان جنگ میں کسی
مقصد کے پیش نظر سرتن کی بازی لگاتا ہے اور مجموعی طور پر زندگی کی تمام مادی لذتوں
کو اپنے مقصد کی لذت کے مقابلے میں ٹھکرا دیتا ہے، چاہے وہ قوم کی محبت ہو، یا
حکومت کی خواہش، یا مذہب کی اُلفت ہو، یا محبین و مرحبان کی تمنا۔

اسی طرح لذات عقلیہ اخرویہ، لذات جسمانیہ دنیویہ سے افضل ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا
تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ فرماتے کہ ”خدا اے تعالیٰ کہتا ہے کہ میں نے اپنے نیک
بندوں کے واسطے وہ چیزیں تیار کر رکھی ہیں، جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی
کمان نے سنا، نہ کسی قلب بشر پر ان کا خیال گزرا“ اور خدا اے تعالیٰ نے فرمایا ہے
”فلا تعلم نفس ما اخفی لہ من قرۃ عین“ (کسی کا دل نہیں جانتا کہ ان
(نیک بندوں) کے لیے کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے)

یہ ہے وجہ علم کی احتیاج کی۔

اور تمام حاصل علوم عقلیہ میں نافع ترین علم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات، اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس طریق کے متعلق ہو جس سے اشیاء کے وجود کا فیضان ہوتا ہے، اور جو بھی ان کے حصول کا ذریعہ ہو اسی وجہ سے وہ بھی نافع ہے، اور جو ان کا وسیلہ نہ ہوں، جیسے علم نحو، لغت، شعر اور دوسرے علوم متفرقہ تو وہ فنون اور صنائع ہیں، کسی دوسرے فن یا صنعت کی طرح۔ یہی عمل و عبادت کی احتیاج، تو یہ تزکیہ نفس کے لیے ضروری ہے، کیونکہ جسم سے تعلق کے دوران میں نفس حقایق اشیاء کے ادراک سے روکا گیا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ وہ جسم میں منطبع ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ جسم کی خواہشات کی تکمیل اور اس کی جبلتوں کی مصروفیتوں میں لگا ہوا ہے، اور یہ خواہشیں اور جبلتیں، نفس کی بہت راستہ بن گئی ہیں، اور کثرت عمل کی وجہ سے اس میں متکون ہو گئی ہیں۔ جسم کی خواہشات کی لگاتار پیروی، لذات حسی کی بے پناہ آفت نے نفس میں جو گندگی کے مہلک اثرات پیدا کر دیے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے جسم کی اس عارضی رفاقت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مصائب و آلام کا هجوم نفس پر ملے بول دیتا ہے۔ ان مصائب کے دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ مادہ اور جسم کی یہ محبت اس کو اپنی خاص لذتوں کے حصول سے مانع ہو جاتی ہے، یہ لذتیں کیا ہیں؟ عالم ملکوت کے ساتھ اتصال، اور عالم لاہوت کے اسرار و رموز کی آگاہی جن میں سر تا پا حسن و جمال ہوتا ہے، اس محرومیت کی وجہ سے اس کو جو بے چینی اور تکلیف ہوتی ہے ان کو کم کرنے کے لیے جسم کی لذتیں تو نہیں ہوتیں جن میں اس کا دل بہل جاتا۔

دوسری وجہ یہ کہ نفس میں دنیا اور اس کے اسباب و لذات کی طرف حرص و میل باقی رہ جاتا ہے کیونکہ اس آلہ (یعنی بدن) نے اپنی دلفریبیوں میں اس کو محو کر رکھا تھا، اور ان لذات کے حصول سے مانع تھا مگر موت کے بعد تو وہ موجود نہیں، اس لیے اب نفس کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جس کو حسین و جمیل بیوی حاصل تھی حکومت و ریاست بہتر تھی، فرمانبردار اولاد تھی، مگر اس کی حکومت چھین لی گئی اس کی

مشتوقہ قتل کر دی گئی، اس کی اولاد گرفتار کر لی گئی، اس کی دولت لوٹ لی گئی، اس کا گھر بار جلا دیا گیا، اب اس کے دل کو جو تکلیف ہوگی اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے، اس طرح اس زندگی میں اس کی امیدیں غیر منقطع تھیں، تعلقات دنیوی اس کو مسلسل حاصل تھے، مگر موت کے آہنی ہاتھ نے نفس غصہ صری کے پڑنے اڑا دیئے، طائر روح بیک جست آزاد ہو گیا، اور اپنے زمانہ قید کی دیکھیوں کو جس سے وہ مانوس تھا یاد کرنے لگا۔ انسان کو دنیا کی ان آلودگیوں سے اسی وقت نجات مل سکتی ہے جب نفسانی خواہشات کو قابو میں رکھنے کی قدرت پیدا ہو جائے، اور رذیل میلانات سے دست کش ہونے کی ہمت پیدا کی جائے، اور علم و تقویٰ کی جانب توجہ کی جائے، یہاں تک کہ امور دنیویہ سے تعلقات منقطع ہو جائیں اور امور اخرویہ سے ربط قوی ہو جائے، اب اگر اس حالت میں اس کو موت آئے تو اس کی روح کو وہی راحت نصیب ہوگی جو ایک قیدی کو ہوتی ہے جب وہ قید خانے سے رہائی پاتا ہے۔ اب وہ اپنی مراد کو پالتا ہے، اور یہی اس کی جنت ہے۔ مگر نفس سے ان تمام صفات رذیہ کا ازالہ بالکل تو ممکن نہیں، کیونکہ ضروریات جسمانی میں اسے ایک گونہ دیکھی بھی ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ ان ضروریات میں کمی کی جائے، اسی لیے خداوند کریم کا ارشاد ہے: **وَانْ مِنْكُمْ اَلَا وَاَرَدَدْهَا كَانْ عَلٰی رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضٰیًا۔** (میم)

جب جسم سے اس کا تعلق کمزور ہو جاتا ہے تو نفس سے جسم کے فراق کا صدمہ زیادہ نہیں ہوتا، اس کے برخلاف عالم لاہوت کے اسرار کا محرم ہونے کے قابل ہو جاتا ہے، اور ان سے لذت حاصل کرتا ہے، اور اس سے مفارقت دنیا کا اثر دور ہو جاتا ہے اور اس کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے، جس کو اپنے وطن اور اہل وطن اور گھر بار سے بہت دور پردیس میں نکل جانے پر ایک مرتبہ عظیم حاصل ہو جائے اور وہ کسی منصب کبریٰ پر فائز ہو جائے، اب اہل وطن کی جدائی کا صدمہ اس کے دل پر زیادہ نہ ہوگا۔

چونکہ ان صفات کا کامل ازالہ ممکن نہیں اس لیے شریعت نے اخلاق میں ایک متوسط راہ دکھلائی ہے، جو افراط و تفریط کی درمیانی راہ ہے، جیسے نیم گرم پانی جو نہ گرم ہوتا ہے نہ سرد، دونوں متضاد صفات سے عاری، اسی طرح مختلف خصلتوں کے مابین ایک درمیانی راہ رکھی گئی ہے، مثلاً روپے کا بخل و امساک دولت کی حرص و تمح کا موجب ہوتا ہے۔ اور اسراف موجب فقر و احتیاج، اسی طرح بزدلی بہت سے مہمات کے سر کرنے سے مانع ہوتی ہے، اور اس کے مقابل بہتر یعنی غیر ضروری دلیری موجب خطرہ و ہلاکت، اس لیے بخل و اسراف کی درمیانی راہ جو نہ گرم رکھی گئی ہے، اور بزدلی یا جس اور بہور کی درمیانی خصلت شجاعت پسندیدہ سمجھی گئی ہے۔ اسی طرح اخلاق کے دوسرے تمام شعبوں کا حال ہے۔

علم اخلاق طویل الذیل ہے اور شریعت نے اس کی کافی تفصیل پیش کر دی ہے، اور تہذیب اخلاق کے لیے عملی طور پر قانون شریعت کی مراعات کے بغیر چارہ نہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان اپنے خواہشات نفسانی کی اندھی متابعت نہ کرے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ان خواہشات سے اتنا مغلوب ہو جاتا ہے کہ اس کی ہوائی و ہوس ہی اس کی معبود بن کر رہ جاتی ہے جس کی پرستش میں مصروف ہو کر وہ اپنی ہلاکت و بربادی کا سامان کر لیتا ہے، اسی لیے شریعت کی تعلیم اس کو لغزش و گمراہی سے بچاتی ہے، نشیب و فراز سے واقف کرتی ہے، جس کی تقلید کی وجہ سے وہ اخلاق فاضلہ کا تاج پہن کر فلاح دارا بن کی نعمت سے سرفراز ہوتا ہے، اسی لیے قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ: **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا** (پھر تحقیق وہ مراد کو پہنچا جس نے اپنے نفس کو سنوارا اور نامراد ہوا جس نے اس کو خاک میں ملا چھوڑا) اور جس نے ان دونوں مفتوں، علم و عمل، کو جمع کیا وہی عارف و عابد ہے اور وہی سعید مطلق ہے، اور جس کو صرف علم کی فضیلت حاصل ہو، بغیر عمل کے، تو وہ عالم فاسق ہے، وہ ایک زمانے تک عذاب میں رہے گا لیکن دوائی نہیں، کیونکہ اس کا نفس علم کے کمال سے تو بہرہ ور ہے گو عوارض جسمانی

سے وہ موت ضرور ہے، مگر یہ عارضی نقص ہے، توقع کی جا سکتی ہے کہ کالیف بھی ایک طویل زمانے کے بعد رفع ہو جائیں، اور جس کو بغیر علم، عمل کی فضیلت حاصل ہوگی ہو تو وہ نجات، تو پا جائے گا مگر اس کو سعادت کاملہ نصیب نہیں ہو سکتی۔
 فلاسفہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ جو شخص مر گیا اس کی قیامت تمام ہو گئی۔
 (من مات فقد قامت قیامت) شریعت میں عذاب و ثواب کی حسی مثالیں جو دی گئی ہیں، تو ان سے مراد محض تشبیہات ہیں، کیونکہ عوام کی کمزور سمجھ ان مثالوں کے بغیر حقایق کا ادراک نہیں کر سکتی اور اسی لیے یہ مثالیں دی گئی ہیں، ورنہ روحانی لذات، ان حقیر جسمانی لذات سے بدرجہا رفیع و بلند ہیں۔ پس یہ ہے فلاسفہ کا مذہب۔

ہم کہتے ہیں کہ بے شک ان میں سے اکثر باتیں وہ ہیں جو شریعت اسلامیہ سے متصادم نہیں، کیونکہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ آخرت میں انواع و اقسام کی لذتیں ہیں، جو محسوسات کی لذتوں سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں، اور نہ ہم جسم سے مفارقت کے بعد روح کی بقا کے منکر ہیں، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں کو ہم صرف شریعت کے توسط ہی سے جان سکتے ہیں، اس میں معاذ کا ذکر آچکا ہے، اور معاذ بغیر بقا روح کے ممکن نہیں، ہم فلسفیوں کے صرف اسی دعوے کے مخالف ہیں کہ ان کی معرفت عقلی قیاس آرائیوں سے ہو سکتی ہے۔
 فلاسفہ کی جو باتیں مخالف شرع ہیں وہ یہ ہیں:

حشر بالاجساد کا انکار۔

جہنم میں آلام جسمانیہ کا انکار۔

جنت میں لذات جسمانیہ کا انکار۔

اس جنت و دوزخ کا انکار جس کی توصیف قرآن مجید میں کی گئی ہے۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ آخرت میں دونوں قسم کی سعادت یا شقاوت یعنی روحانی

و جسمانی کے اجتماع سے بھلا کون سا امر مانع ہے؟ خدا نے تعالیٰ یہ قول کہ فلا تعلو

نفس ما اخفی لہم من قرة اعین (یعنی کوئی شخص نہیں جانتا کہ اُن نیک بندوں کے لیے آخرت میں کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے) سے مطلب یہ ہے کہ ان تمام نعمتوں سے مجموعی طور پر کوئی بھی واقف نہیں ہے۔ ایسا ہی دوسرا قول بھی ہے جو ایک حدیث قدسی سے ماخوذ ہے کہ ”میرے نیک بندوں کے لیے میں نے ایسی ایسی چیزیں مہیا کر رکھی ہیں جسے نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، اور نہ کسی قلب بشر پر ان کا تصور گزرا“ تو یہ امور شریفہ ان چیزوں کی نفی پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ دونوں قسم کے چیزوں کا جمع ہونا ہی کامل ترین سعادت ہے اور نہ ہونا شقاوت۔ اور وہ ممکن بھی ہے اور ان کا وعدہ بھی بطریقہ اتم کیا گیا ہے، لہذا بوجہ بیان شریعت ان کی تصدیق واجب ہے۔

اگر کہا جائے کہ شریعت میں جو نصوص وارد ہوئے ہیں وہ ایک قسم کی امثال ہیں، جو مخلوق کی تفہیم کے لیے پیش کی گئی ہیں، کیونکہ عوام اس قسم کے روحانی امور کو تشبیہ و تمثیل ہی کے ذریعے سمجھ سکتے ہیں، چنانچہ صفات الہیہ کو بھی اس قسم کی تشبیہات سے جس کے تصور کے لوگ عادی ہیں بیان کیا گیا ہے، اس لیے انھیں آیات تشبیہ و اخبار سمجھنا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیات تشبیہ میں جو الفاظ لائے گئے ہیں، عرب کے محاورے کے لحاظ سے ان کے استعارے میں تاویل کی گنجائش ہے لیکن جنت و دوزخ کی توصیف میں جو تفصیل پیش کی گئی ہے اور جو بلیغ ترین اصول کی بنا پر ترغیب و ترہیب کی گئی ہے، اس میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے، اگر ایسا سمجھا جائے تو معاذ اللہ کلام الہی کو تبلیہ پر محمول کرنا پڑے گا، گویا وحی کے ذریعے عوام کی مصلحت کے لیے واقعات کو مسخ کر کے پیش کیا گیا ہے۔ یہ بات ایسی ہے جس سے منصب نبوت کو پاک رہنا چاہئے۔

دوسرے یہ کہ عقلی دلائل سے اللہ تعالیٰ کے لیے مکان و جہت، صورت، ہاتھ آنکھ، امکان انتقال اور استقرار عرش وغیرہ کو محال قرار دیا جاتا ہے، اس لیے

ان آیات میں تاویل کو واجب خیال کیا گیا ہے، مگر آخرت میں جن باتوں کا وعدہ کیا گیا ہے وہ قدرت خداوندی سے محال نہیں ہیں، اس لیے ان آیتوں کے ظاہری کلام ہی کے مطابق معنی لینا لازم ہے، بلکہ اسی منشا کے مطابق بھی جس کی ان میں صراحت موجود ہے۔

اگر کہا جائے کہ دلیل عقلی بعثت جسمانی کے محال ہونے پر اسی طرح بھی قائم کی گئی ہے جس طرح کہ خدائے تعالیٰ کے لیے ان صفات کے محال ہونے پر دلیل قائم ہے، تو ہم فلاسفہ سے اس بارے میں دلیل مانگتے ہیں، اور اس بارے میں ان کے دو مسلک بتلائے جاتے ہیں:

پہلا مسلک :- یہ ہے کہ جسم کی طرف روح کے عود کرنے کی تین صورتیں ہیں! (۱) انسان جسم اور حیات سے عبارت ہے، حیات جسم کے لیے ایک عرض کی طرح ہے، اور اسی سے قائم ہے، جیسا کہ بعض متکلمین کا خیال ہے، نفس یا روح کا جسے قائم بنفسہ یا مدبر جسم کہا جاتا ہے کوئی علیحدہ وجود نہیں، اور موت کے معنی ہیں حیات کا انقطاع، یعنی خالق کا تخلیق حیات سے امتناع، جب یہ معدوم ہو جاتی ہے تو جسم بھی معدوم ہو جاتا ہے، اور معاد کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کا اس جسم کو اعادہ کرنا جو معدوم ہو گیا ہے، اور اس کو وجود کی طرف پلٹانا، اور حیات کا بھی جو معدوم ہو گئی ہے اعادہ کرنا۔

یا یہ کہ مادہ جسم مٹی ہو کر رہ جاتا ہے، اور معاد کے معنی یہ ہیں کہ وہ جمع کیا جائے اور آدمی کی شکل پر مرکب کر لیا جائے اور اس میں از سر نو حیات کی تخلیق کی جائے۔ (۲) روح موجود ہے جو بعد موت بھی باقی رہتی ہے، لیکن پہلے ہی جسم کی طرف جب اس کے اجزا جمع کر لیے جاتے ہیں تو اس کا اعادہ کیا جاتا ہے۔

(۳) روح کا جسم کی طرف اعادہ ہوتا ہے، چاہے بعینہ اجزائے سابق کے ساتھ ہو یا کسی دوسرے جسم کے دوسرے اجزا کے ساتھ ہو، اور اعادہ پانے والا وہی انسان ہے اس حیثیت سے کہ روح وہی روح ہے۔ رہا مادہ تو وہ ناقابل التفات چیز

ہے کیونکہ انسان عبارت ہی روح سے ہے۔

جواب: یہ تینوں اقسام باطل ہیں۔

پہلے کا باطل ہونا تو سراسر ظاہر ہے، کیونکہ جب حیات اور بدن دونوں معاۃ ہو گئے تو از سر نو ان کا پیدا کیا جانا ان کے مثل کی ایجاد ہو گی، جو پہلے تھا نہ ان کے عین کی ایجاد، لیکن عود سے مطلب جیسا کہ ہم سمجھتے ہیں یہ ہے کہ اس میں بقاء شے فرض کی جا رہی ہے اور دوسری شے کا تعلق بھی، جیسے ہم کہیں کہ فلاں شخص نے انعام دینا پھر شروع کیا، یعنی انعام دینے والا باقی تھا، صرف اپنا عمل یعنی انعام دینا ترک کر دیا تھا، پھر وہ اس کام کا اعادہ کر رہا ہے، یعنی اس نے اول کی طرف باخس عود کیا ہے، مگر وہ بالعدد اس سے غیر ہے، تو حقیقت میں عود مثل کی طرف ہے نہ کہ خود اس کی طرف، نیز ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص وطن واپس ہوا ہے، یعنی وہ کسی اور جگہ موجود رہا، وہ اس سے پہلے وطن میں تھا، اب وہ اپنی ہستی کو وطن پہنچا رہا ہے جو اس کی سابقہ حالت کے مماثل ہے، اگر کوئی چیز باقی نہ رہے، اور اس کے برخلاف چیزیں متعدد و متماثل ہوں، اور زمانی طور پر ان میں فصل ہو تو عود کے لفظ کا اس پر اطلاق نہ ہوگا، مگر یہ کہ معتزلہ کا مسلک اختیار کیا جائے جو کہتے ہیں کہ معدوم شے ثابت ہے، اور وجود ایک ایسی حالت ہے جو کسی عدم پر عارض ہوتی ہے، منقطع ہو جاتی ہے اور دوبارہ اس کی طرف عود کرتی ہے، تو اب عود کے معنی درست طور پر سمجھے جاسکتے ہیں، کیونکہ یہاں بقاء ذات تسلیم کی گئی ہے، لیکن یہ تو عدم مطلق کا رفع کرنا ہے جو نفی محض ہے ایسی ذات کے اثبات سے جو مستمرۃ الثبات ہے تاکہ وجود اس کی طرف عود کرے، لہذا یہ محال ہے۔

اگر اس صورت کی حمایت میں یہ حیلہ تراشا جائے کہ جسم کی مٹی تو فنا نہیں ہوتی، وہ باقی رہتی ہے، یہ حیات اسی کی طرف عود کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ پھر یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ مٹی دوبارہ زندہ ہو گئی، یعنی انقطاع حیات کی ایک مبادی گزرنے کے بعد، زندہ پھر جی اٹھی، لیکن یہ اعادہ انسان کا نہیں ہوا،

نہ اس کی روح کا کیونکہ انسان خود مستقل ایک چیز ہے، دوسرا سر مادہ ہی نہیں، مٹی جو اس میں ہے، اس کے تمام اجزا بدلتے رہتے ہیں، یا اکثر اجزا تو بدل ہی جاتے ہیں جو غذا کی وجہ سے بنتے رہتے ہیں، اور انسان اپنی روح و نفس کے اعتبار سے وہی ہوتا ہے جو پہلے تھا، جب حیات یا روح اس سے معدوم ہو گئی تو اب عدم کا عود کرنا تو سمجھ میں نہیں آ سکتا، البتہ اس کے مثل کا از سر نو قائم ہونا سمجھ میں آ سکتا ہے، اور جب اللہ تعالیٰ نے انسان کی حیات مٹی ہی سے پیدا کی ہے جس سے درخت یا گھوڑے یا پودے کا جسم بھی تشکیل پاتا ہے تو یہ انسان کی پہلی تخلیق ہو گئی۔ غرض کہ معدوم کا عود کرنا تو کبھی معقول نہیں ہو سکتا، عود کرنے والا تو وہی ہو گا جو موجود ہو، یعنی وہ اپنی اس حالت کی طرف عود کیا ہو، جو اسے پہلے حاصل تھی، یعنی اس حالت کے مثل کی طرف، لہذا عود کرنے والی مٹی مٹی ہوگی جو صفت حیات کی طرف عود کر رہی ہے، مگر صرف جسم تو انسان نہیں ہو سکتا، کیونکہ غور کیجئے ایک انسان نے گھوڑے کا گوشت کھا لیا، اس سے اس کا نطفہ بنا، جس سے ایک اور انسان ظہور میں آیا، تو کیا یہ گھوڑا ہے یا گھوڑا انسان کی شکل میں تبدیل ہو گیا؟ گھوڑا تو صورت کی وجہ سے گھوڑا ہوتا ہے نہ کہ مادے کی وجہ سے اس مثال میں صورت تو معدوم ہو گئی باقی رہا سو مادہ۔

وہی دوسری صورت یعنی روح باقی ہے، اور بعینہ اسی جسم کی طرف عود کرتی ہے، اور یہی معاد ہے، مگر یہ بھی محال ہے، کیونکہ جسم میت تو لازماً مٹی ہو جاتا ہے، یا اسے کیڑے یا پرندے کھا جاتے ہیں، وہ ہوا میں اڑ جاتا ہے، اس کے اجزا ہوا میں مل جاتے ہیں، وہ بھاپ یا پانی میں بدل جاتا ہے، پھر ان کا انتزاع و استخلاص بعید از قیاس ہے۔ لیکن فرض کرو کہ قدرت خداوندی سے یہ بھی ممکن ہے، تو اب یہ دو محال سے خالی نہیں؟ یا وہ اجزائے جسم جمع کئے جائیں گے جو اس کی موت کے وقت موجود تھے، تو یہ لازم ہو گا کہ لنگڑے، ناک کٹے ہوئے، یا کان کٹے ہوئے، اور دوسرے ناقص الاعضا انسان بھی اسی عیب کی حالت میں حشر کئے جائیں، اور یہ بہت بُری بات ہوگی، خاص اہل جنت کے حق میں، گو وہ اپنی پہلی زندگی میں ناقص ہی پیدا کیے گئے ہوں، اب ان کا

اس حالت میں اعادہ تباہی کی انتہائی شکل ہوگی۔ یہ وہ شکل ہے جو اس مفردہ کی صورت میں پیش آتی ہے کہ موت کے وقت ہی کی جسمانی حالت میں انسان کو زندہ کیا جائے، اور اگر اس کے وہ تمام اجزاء جمع کئے جائیں جو اس کو وقتاً فوقتاً تمام عمر حاصل ہوتے رہے ہیں تو یہ محال ہے، دو وجود کی بنا پر:-

(۱) فرض کرو ایک انسان دوسرے انسان کا گوشت کھا لیتا ہے (بعض ممالک میں ایسا ہوتا ہے، خصوصاً ایام قحط میں ایسے بہت سے واقعات پیش آتے ہیں) ان دونوں انسانوں کا حشر بہت مشکل ہوگا، کیونکہ مادہ تو دونوں کا ایک ہی ہے، ماکول کا بدن آکل کا بدن بن جاتا ہے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی بدن کی طرف دو روحوں کا استرداد ہو۔

(۲) طبی تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ اعضائے جسم ایک دوسرے کو غذا بناتے رہتے ہیں، یعنی ایک دوسرے کی فضلہ غذا پر زندہ رہتا ہے، جیسے جگر، اجزائے قلب سے غذا حاصل کرتا ہے، یہی حال دوسرے اعضا کا ہے، ایسی صورت میں اگر ہم بعض اجزائے معینہ کو فرض کریں جو جملہ اعضا کے لیے مادہ ہیں تو کون اعضا کی طرف روح کا استرداد ہوگا اور ان اعضا کی ترتیب کس طرح ہوگی؟ بلکہ اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ہم آدمی کے آدمی کھانے کی صورت پر غور کرتے بیٹھیں، اگر ہم قابل تولید مٹی پر غور کریں جس میں کوئی مردہ گر بٹھا ہوا ہے تو معلوم ہوگا کہ ایک زمانے تک کھیتی باڑی کی وجہ سے اس جسم نے نباتات کی شکل اختیار کر لی، اور وہ انباج پھل، ترکاری یا گھاس بھوس بن گیا اب ان کو آدمی کھا جاتا ہے، یا کوئی جانور کھا لیتا ہے، پھر اس جانور کا گوشت آدمی کھا تا ہے، تو اب وہ ہمارا بدن بن جاتا ہے، اب وہ مادہ کہاں رہا جس کی ٹھیکس کی جائے؟ ایک آدمی کا جسم بہت سے آدمیوں کے جسم میں تقسیم ہو جاتا ہے، پھر یہ جسم بھی تحلیل ہو کر مٹی بن جاتا ہے پھر اس سے پھل پھول پیدا ہوتے ہیں۔ وہ بھی گوشت پوست بن کر ذی حیات اجسام بن جاتے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ ایک تیسرا محال بھی لازم آتا ہے، وہ یہ کہ

ابدان سے مفارقت کرنے والی رُو جس تعداد میں غیر محدود ہیں، اور ابدان کی تعداد محدود ہے تو یہ مواد پوری انسانی رُو حل کے لیے کافی نہ ہوگا اور معاملہ کچھ بے تکاسا ہو جائے گا۔

یہی تیسری صورت کہ رُو بدن انسانی کی طرف عود کرے، چاہے یہ بدن کسی مادے سے ہو، کسی مٹی سے بنا ہو، تو یہ بھی دو وجہ سے محال ہے:

(۱) اول یہ کہ وہ مواد جو کون و فساد کو قبول کرتا ہے مقہر فلکِ قمری میں منحصر ہے اس کے سوا کسے وہ کہیں نہیں پایا جاتا نہ اس پر زیادتی ممکن ہے، اس طرح وہ محدود ہے، اور ابدان سے مفارقت کی ہوئی رُو جس تعداد میں لامحدود، توان کے لیے یہ مواد نا کافی ہوگا۔

(۲) دوسرے یہ کہ مٹی جب تک کہ وہ مٹی ہے تدبیر نفس کو قبول نہیں کر سکتی، پہلے تو ضروری ہے کہ عناصر میں امتزاج پیدا ہو، جو نطفے کے امتزاج کے مشابہ ہوتا ہے، محض لکڑی یا لوہا اس تدبیر کو قبول نہیں کرتے، اور انسان کا اعادہ لکڑی اور لوہے کے جسم کی طرف ممکن نہیں، کیونکہ انسان کا جسم جب تک گوشت، پوست، ہڈی اور اخلاط سے مرکب نہ ہو، وہ انسان ہی کیسے ہوا، اور جب کبھی بدن اور مزاج قبل نفس کے لیے تیار ہو جاتے ہیں تو مبادی و اہبہ نفس کی جانب سے حدوث نفس کے مستحق ہو جاتے ہیں، اسی طرح ایک بدن کے لیے دو رُو جس بھی آجائیں گی، اور یہ محال ہے۔ اور اسی اصول سے مذہبِ تناسخ بھی باطل ٹھہرتا ہے، اور یہ مذہب دراصل تناسخ ہی ہے، کیونکہ یہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ رُو جو ایک جسم کے ساتھ مصروف اور اس کی تدبیر میں نہمک تھی، وہ موت کے بعد ایک دوسرے جسم کی تدبیر میں جو جسم سابق کا بالکل غیر ہے مصروف ہو جاتی ہے، تو جس مسلک سے تناسخ کا ابطال کیا جاتا ہے وہی اس مذہب کے ابطال پر بھی حاوی ہے۔

اعتراض: تم اس شخص کے قول کو کس طرح باطل ثابت کر دے جو آخری صورت اختیار کرتا ہے، اور یقین رکھتا ہے کہ رُو موت کے بعد باقی رہتی ہے، او

وہ جو ہر قائم بنفسہ ہے؟ اور یہ بات شرع کے خلاف بھی نہیں، بلکہ شرع میں اس کی طرف اشارۃ النص ملتا ہے، چنانچہ باری تعالیٰ کا قول ہے، ”وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ“، فرحین..... آیہ ان لوگوں کو مردہ مت خیال کرو جو اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں، بلکہ وہ زندہ ہیں اپنے رب کے پاس سے وہ رزق دیئے جاتے ہیں وہ خوش ہیں.....

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”ارواح عاصیین سزیدوں کے جسم میں عرش کے نیچے ایک قندیل میں رہیں گی“، نیز احادیث میں جو کچھ ارواح کے خیرات و صدقات کا شعور رکھنے کے متعلق وارد ہوا ہے، منکر و نکیر کے سوال اور غنیمت و غیرہ کے بارے میں جو بھی مروی ہے، وہ سب بقائے روح پر دلالت کرتے ہیں اس کے ساتھ ہی مذہب ہمیں یہ بھی تعلیم دیتا ہے کہ ہم بخت و نشور پر بھی ایمان لائیں، اور بخت سے مراد اجسام کا پھر سے نشتر ہے، اور بخت کئی طرح سے ممکن ہے، ایک یہ کہ روح کا عود بہر حال کسی بھی جسم کی طرف ہو، چاہے وہ جسم اول کے مادے سے بنا ہو یا اس کے غیر سے، یا اس مادے سے جس کی پہلی دفعہ تخلیق ہوئی ہے، کیونکہ انسان اپنی روح سے عبارت ہے نہ کہ جسم سے، جسم کے اجزاء تو لگاتار بدلتے ہی رہتے ہیں، بچپن سے لے کر بختا تک، دبلے پن سے بھی، موٹے پن سے بھی، غذا کی تبدیلی سے بھی اور اس کے ساتھ مزاج بھی بدلتا ہے، اس کے باوجود انسان وہی رہتا ہے، اور یہ مقدمہ خداوندی تعالیٰ شانہ اور اسی روح کو عود کرنا ہوگا، کیونکہ روح اپنے آلہ سے محروم ہو کر آلام لذات سے استفادہ نہیں کر سکتی تھی، اب اس کو ایک حائل آلہ دے دیا جاتا ہے اور یہی صحیح ترین معنی میں روح کا عود کرنا ہے۔

اور یہ جو آپ نے دعویٰ کیا ہے کہ نفوس غیر متناہیہ ہیں، اور مواد متناہی، تو غیر متناہی کا متناہی کی طرف عود محال ہے تو یہ بے اصل ہے، کیونکہ اس کی بنیاد قدم عالم اور تعاقب ازوار علی الدوام پر ہے، لیکن جو قدم عالم کا اعتقاد نہیں رکھتا تو اس کے نزدیک نفوس مفارقة ابدان متناہی ہیں، اور مواد موجودہ اُن کے تناسب کے موافق ہے۔

اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ ارواح کی تعداد زیادہ ہے تو خدا نے تعالیٰ ایجاد و اختراع کی تدبیروں پر قادر ہے، اس بات سے انکار، اللہ تعالیٰ کی قدرت تخلیق کائنات سے انکار کے مترادف ہے، اور اس کا ابطال مسئلہ حدوث عالم میں گزر چکا ہے۔ اب رہی محال ہونے کی دوسری وجہ، یعنی مذہب تناسخ سے مماثلت، تو ہمیں الفاظ پر جھگڑا نہیں کرنا چاہئے۔ شرع میں جو کچھ بھی وارد ہے اس کی تصدیق ہم پر واجب ہے، خواہ وہ متناسخ ہی کیوں نہ ہو، البتہ ہم اس عالم میں تناسخ کا انکار کرتے ہیں، رہا بعثت و نشر کا معاملہ تو ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے، چاہے کوئی اسے تناسخ کہہ لے یا کچھ اور۔

رہا متخارا قول کہ ہر مزاج جو قبول نفس کے لیے مستعد ہو، مبادئی وجود کی طرف سے نفس کے فیضان کا مستحق ہوگا، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فیضانِ نفس بالطبع ہوتا ہے نہ کہ بالارادہ، اور ہم اس خیال کا ابطال حدوث عالم میں کر چکے ہیں، کیونکہ آپ کے پاس مذہب سے تو یہ بھی عجیب نہیں کہ اگر وہاں نفس موجود نہ ہو تو بھی جسم حدوثِ نفس کا مستحق قرار پایا جائے گا۔ اور از سر نو ایک نفس کی ضرورت ہوگی۔

اب آپ کے لیے یہ کہنا باقی رہ گیا کہ رو حیں ارحام ہی میں مستعد مزاجوں کے ساتھ بعثت و نشر کے پہلے ہی کیوں نہ متعلق ہو گئیں، بلکہ انھیں ہمارے اسی عالم میں متعلق ہونا چاہئے تھا۔

تو کہا جائے گا کہ شاید یہ جدا ہونے والی رو حیں، ایک دوسری ہی قسم کا تعداد چاہتی ہیں جن کے اسباب کی تکمیل ایک خاص وقت ہی میں ہوتی ہے، اور عجیب نہیں کہ جو تعداد نفس کا ملہ مفارقت کے لئے مشروط ہے، نفس مادہ کی استعداد و مشروط سے مختلف ہو، کیونکہ نفس مادہ نے تدبیر بدن سے اپنے لئے اب تک کوئی کمال حاصل نہیں کیا ہے، جو نفس کاملہ نے کیا ہے، پھر بھی صحیح علم خدا ہی کو ہے جو ان کے اسباب و شرائط اور اوقافِ حاضری کو بہتر جانتا ہے۔ ہم صرف یہی جانتے ہیں کہ قدرتِ باری سے یہ ساری باتیں

ممکن ہیں اور شریعت اسلامیہ ان کا اثبات کر رہی ہے تو ہم پر اس کی تصدیق واجب ہے۔
 دوسرا مسلک فلاسفہ کا یہ ہے کہ کسی کی قدرت میں یہ نہیں ہے کہ فولاد اچانک روشنی
 کا کپڑا بنا دیا جائے جو لباس کے طور پر استعمال ہو سکے۔ ہاں یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ان خاص
 اسباب کی وجہ سے جن سے ایسا ہوا کرتا ہے۔ فولاد بیضا عناصر میں تحلیل ہو جائے پھر یہ
 عناصر جمع ہو جائیں اور مختلف ادوار و مراحل طے کرتے ہوئے روشنی کی صورت اختیار
 کر لیں پھر روشنی سے سوت بنا لیا جائے، سوت سے کپڑے تیار کر لئے جائیں جیسا کہ ہوا
 بھی کرتا ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ مرحلے طے کئے بغیر سوت کا ایک خود ایک یا چند
 لفظوں کے اندر سوتی کپڑے کا ایک عمامہ ہو جائے، تو یہ محال ہو گا۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ کسی انسان کے دل میں یہ خیال گزرے کہ یہ استحالات تھوڑی
 سی مدت میں طے ہو جائیں کہ انسان اس کی درازی کا احساس بھی نہ کر سکے تو
 خیال ہو گا کہ یہ سب دفعتاً واقع ہو گیا۔ اور جب یہ سمجھ میں آگیا تو کہنا ہو گا کہ وہ انسان
 جس کا بعث و حشر ہوا ہے اگر اس کا جسم پتھر یا قوت وغیرہ کا ہو یا خالص مٹی کا
 ہو تو وہ انسان نہیں ہو گا۔ انسان تو وہی مانا جاتا ہے جس کی شکل خاص پر تشکیل مہنی
 ہو، یعنی وہ ہڈی، رگوں، گوشت، عظام، ریف و اخلاط وغیرہ سے مرکب ہو۔ اور
 یہ اجزاء کے مفردہ اجزاء سے مرکبہ پر تقدیم رکھیں، لہذا اس کا بدن اس وقت تک
 تیار نہ ہو گا جب تک کہ اعضا نہ ہوں، انہی اعضا سے مرکبہ بغیر گوشت، ہڈی اور رگوں
 وغیرہ کے ہو نہیں سکتے، اور ان مفردات کا وجود بغیر اخلاط کے ہو نہیں سکتا، اور
 چاروں اخلاط کا وجود جب تک کہ مواد غذائی نہ ہو نہیں ہو سکتا، اور غذا کی تکمیل بغیر
 حیوانات کے گوشت یا نباتات جیسے غلہ، پھل وغیرہ کے نہیں ہو سکتی، اور حیوان
 و نبات کی پیدائش بغیر عناصر و ریعہ کے نہیں ہو سکتی، پھر عناصر و ریعہ کیسے
 تحلیل و تجزیہ کے کئی منازل طے کرنے پڑتے ہیں جن کی تفصیلات مشہور و معلوم ہیں۔
 پس بتایا ہے کہ بدن انسانی کی ایسی تجدید کہ روح اس کی طرف پھرتے ہوئے
 بغیر ان ادوار و مراحل کے طے کئے کیسے ہو سکتی ہے یہاں تو اسباب کثیر کی امتیاز ہے۔

کیا پھر لفظ "کن" کے ساتھ ہی ایک مٹی کا پتلا انسان بن کر چلتا پھرتا نظر آئے گا، یا ان اسباب ہی میں ایسا انقلاب آجائے گا کہ یہ ساری منسلک مٹی کے ٹکڑے کی ضرورت ہی نہیں رہے گی، یعنی وہ اسباب جو مرد کے جسم سے غذا کے لطیف اجزاء کو مٹی بنا کر اس کو عورت کے رحم میں پہنچاتے تھے، پھر یہ مٹی خون حیض سے تعاون کر کے، اور اس سے ایک طویل عرصہ تک اجزاء حاصل کر کے مضغہ کی شکل بنا دیتی تھی، پھر لوتھڑے سے جنین بنتا تھا، پھر جنین سے بچہ، بچہ سے جوان، جوان سے ادھیڑ، ادھیڑ سے بوڑھا، غرض کہ اسباب کے یہ سارے مرحلے بغیر طے ہوئے رہ سکتے ہیں۔ جب یہ سمجھ میں نہیں آتا تو کن سے ایک عجیب و غریب پتے کا کھڑا ہو جانا بھی سمجھ میں نہیں آسکتا، کیونکہ مٹی سے کوئی خطاب نہیں ہو سکتا، کن کا لفظ سفتے کی اس میں طاقت کہاں، غرض کہ بغیر ان سارے مراحل کے طے ہوئے مٹی یا کسی چیز کا انسان بن جانا بھی محال ہے، لہذا بعث و نشر بھی محال ہے۔

اعتراض: انسانی پیدائش اور نشوونما کی تدریجی ترقی کی ضرورت کے ہم بھی قائل ہیں جیسا کہ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ لوہے کے ایک خود کو سوت کا عمار بننے کے لئے کافی مرحلے طے کرنے ہوں گے، جب تک کہ وہ لوہا ہے عمار نہیں ہو سکتا، اس کو ایک طویل مدت کے گزرنے کے پہلے تو ردی بننا چاہیے، پھر سوت، پھر سوت سے کپڑا بننا چاہیے جب کہیں اس کی قسمت میں عمار بننا لکھا ہوگا۔

مگر ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے تو یہ کام ایک لمحہ بھر میں بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ ممکن ہے، خیر یہ بھی جانے دیجئے کہ کون کہتا ہے کہ جسم کا بعث و نشر لمحہ بھر یا کھڑی بھری میں ہو جائے گا، ممکن ہے کہ ٹریوں کے جمع ہونے اس پر گوشت کا غلاف منڈھے جانے اور اس میں انصاف اور رگوں کا جال پھیلا دیا جانے کے لئے کچھ عرصہ درکار ہوگا، جس پر کوئی تعجب نہیں، البتہ ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ ادوار و مراحل طے ہوں گے بھی تو قدرت قادر ہی سے طے ہوں گے، چاہے اس کے لئے کوئی واسطہ ہو یا نہ ہو، واسطہ کا ہونا یا نہ ہونا دونوں ہمارے نزدیک ممکن ہیں۔

جیسا کہ ہم مسئلہ اول میں اس کا ذکر کر چکے ہیں، جہاں یہ بحث بھی ہو چکی ہے کہ اجراء عادات یا مقتدرات وجود کا اقتراں بطریق تلازم نہیں ہے، بلکہ عادات کا خرق ممکن ہے اس لئے ان امور کا طور میں آنا قدرت باری تعالیٰ سے بغیر اسباب کے وجود کے بھی ممکن ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ ان ادوار کا طے ہونا اسباب کے بھی ہو سکتا ہے، لیکن ان کے لئے یہ شرط کوئی ضروری نہیں ہے کہ اسباب وہی ہوں جن سے آپ مانوس ہو چکے ہیں، بلکہ قدرت کے خزانے میں بے شمار عجائبات و غرائب ہیں جن پر عقل انسانی کو ابھی تک اطلاع نہیں ہوئی ان کا انکار وہی کر سکتا ہے جو سمجھتا ہے کہ مشاہدہ کردہ چیزوں کے سوائے دنیا میں کسی چیز کا وجود نہیں، جیسا کہ بعض لوگ سحر کے وجود کا انکار کرتے ہیں، نیز نیرنجات، طلسمات، معجزات اور کرامات کے وجود کے بھی قائل نہیں، حالانکہ یہ سب بالاتفاق ثابت ہیں، ان کے اسباب عجیب و غریب بھی ہیں اور نامعلوم بھی۔

اگر کوئی شخص مقناطیس کو کبھی نہ دیکھا ہو تو اس پر سن کر بڑا تعجب ہو گا کہ وہ فولاد کو جذب کرتا ہے، ممکن ہے کہ وہ اس کا انکار کر دے اور کہے کہ فولاد کا کھینچا جانا بغیر اس کے کہ کسی رشتہ سے باندھ کر اس کو کھینچا جائے ممکن ہی نہیں، مگر جب وہ جذب مقناطیسی کا مشاہدہ کرے گا تو اس کو نہایت تعجب ہو گا، اور اپنے قصور علم کا اعتراف کرے گا کہ عجائبات قدرت کا احاطہ ممکن نہیں اسی طرح ملاحظہ جو بعثت و نشور کے منکر ہیں جب اپنی قبروں سے اٹھائے جائیں گے تو وہ صنعت خداوندی کا مشاہدہ کر کے حیران ہو جائیں گے، اور اپنے کئے پر نادام ہوں گے، حالانکہ اس وقت ندامت سے انہیں کوئی فائدہ نہ ہو گا، وہ اپنے انکار پر افسوس کریں گے، مگر افسوس انہیں بچانہ سکے گا، اور ان سے کہا جائے گا کہ ہذا الذی کنتم یعتکذبون (یہ وہی ہے جس کا تم انکار کرتے تھے) یہ انکار ویسا ہی تھا، جیسا اشیاء کی عجیب و غریب خامیستوں، اور عجیب و غریب چیزوں کے وجود سے کیا جاتا۔ فرمن کر دو کہ ایک انسان پیدائش ہی سے ذی ہوش و تیز پیدا ہوا ہے، اگر تم اس سے کہو کہ وہ

وہ ایک ناپاک نطفہ ہے، اس کے اجزاء متماثل ہیں، عورت کے رحم میں جا کر منقسم ہو جاتے ہیں، کوئی گوشت بنتا ہے، کوئی پٹھا کوئی ہڈی، کوئی غضروف، کوئی رگیں، کوئی چربی، پھر اس سے آنکھ بنتی ہے، جس کے مزاج کے لحاظ سے سات مختلف طبقات ہوتے ہیں زبان بنتی ہے دانت بنتے ہیں سختی و نرمی کے لحاظ سے، باوجود اُن کے قریب قریب رہنے کے ان میں تفاوت عظیم ہوتا ہے، اور اسی طرح جو عجیب عجیب چیزیں فطرت کے تماشہ گاہ میں پھیلی ہوئی ہیں اُن سب کا وہ انکار اس سے زیادہ شدت کے ساتھ کرتا، جتنا کہ ملاحظہ عالم آخرت کا کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اشد اکتا عظما ما فخرۃ الآیۃ (کیا ہمیں زندہ کیا جائے گا جب ہم بوسیدہ ہڈیاں ہو جائیں گے) منکر بعثت اس بات پر غور نہیں کرتا کہ آخر اس کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ اسباب وجود

اس کے مشاہدہ ہی کے حد تک محدود ہیں؟ کیا تعجب ہے کہ اجسام کے دوبارہ زندہ کئے جانے کا کوئی ایسا اسلوب ہو جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہ کیا ہو، چنانچہ بعض روایتوں میں آیا ہے کہ قیامت کے قریب زمین پر زبردست بارش ہوگی، جس کے قطرے نطفوں کے قطروں کے مشابہ ہوں گے اور مٹی میں گھل مل جائیں گے اور ان سے اجسام انسان پیدا ہوں گے، تو کوئی تعجب نہیں کہ اسباب الہیہ میں کوئی بات اسی کے مشابہ ہو اور ہم کو اس کی اطلاع نہ ہو، اور اسی سے اجسام کا بعث ہو، اور ان میں استعداد پیدا ہو جائے کہ پھیلی ہوئی ارواح کو قبول کر لیں۔ کیا اس امکان کے انکار کی کوئی وجہ ہو سکتی ہے؟ سوائے خالص تعجب و حیرت کے کچھ ہاتھ آتا بھی ہے؟

اگر کہا جائے کہ فعل الہی کا ایک غیر متغیر اور مقرر طریقہ ہوتا ہے، اسی لئے خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے وما امرنا الا واحدة کلمۃ البصر یعنی (ہمارا کام تو بس ایک دم کی بات ہے جیسے ایک نگاہ کی) نیز فرمایا گیا ہے ولن تجد لسنة اللہ تبدیلا (یعنی تم اللہ کے قانون میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے)، اگر یہ اسباب جن کے امکان کا تم وہم کر رہے ہو، واقعہ موجود ہوں تو چاہیے کہ یہ عمل میں آئیں اور بار بار انکی تکرار لاتنا ہی طور پر ہوگی، اور کائنات میں ظہور و ترقی کا موجودہ نظام بھی لاتنا ہی ہوگا

تکملہ دور کے اس اعتراف کے بعد اس بات پر بھی کوئی تعجب نہ ہونا چاہیے کہ طویل مدت کے بعد کاروبار کے بیج ہی بدل جائیں مثلاً ہزار سال بعد قانون قدرت اپنی روش ہی بدل دے لیکن یہ تبدیلی بھی دائمی اور بادی ہوگی قانون قدرت کی اس سنت کی بنیاد پر کہ وہاں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور یہ بات اس وجہ سے ہوگی کہ فعل الہی مشیت الہی سے صادر ہوتا ہے اور مشیت الہی جتنی حیثیت سے متعدد نہیں ہے کہ جہات کے اختلاف کے ساتھ اس کے نظام میں بھی اختلاف پیدا ہو جائے جو بھی اس سے صادر ہوگا، خواہ وہ کسی شکل میں ہو، انتظامی طور پر مکمل ہوگا یعنی اس کی ابتداء و انتہا ایک ہی نظم پر ہوگی، جیسا کہ سارے اسباب و مسببات میں ہمارا مشاہدہ ہے۔

اگر تم توالد و تناسل کی موجودہ زیر مشاہدہ جاریہ عادت ہی کو جائز قرار دیتے ہو یا اس بیج کے اعادہ کو چاہتے ہو کچھ زمانہ طویل کے بعد ہی ہو کہ سبیل تکرار و دوام جائز ملتے ہو تو پھر نہیں قیامت و آخرت کے عقیدہ سے دست بردار ہونا چاہیے اور ان چیزوں کے بھی جن پر کہ ظاہر شرع و مالیت کرتا ہے کیونکہ ان سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارے اس وجود سے پہلے بارہا قیامت آچکی ہے، بارہا شر و شر کا معاملہ ہو چکا ہے اور پھر بارہا ہوگا، وھام جراً الی لا ذھایۃ۔

لیکن اگر تم کہتے ہو کہ سنت الہیہ کسی مختلف چیز میں جنسا بدل سکتی ہے اور یہ تنیدہ سنت عود نہیں کرتی، اور امکان کی مدت تین ادوار میں تقسیم ہو سکتی ہے۔

۱۔ پیدائش عالم سے پہلے، جبکہ اللہ تعالیٰ موجود تھا، مگر عالم نہ تھا،

۲۔ عالم کی پیدائش کے بعد

۳۔ اختتام یعنی منہاج بعثی

اب یہ نقطہ نظر تمام نظم و یکسانیت کو باطل قرار دے گا، کیونکہ یہ سنت الہیہ کو باطل و غیر سمجھتا ہے، لیکن یہ تو احوال ہے، اگر اس کا امکان ہو تو ایسی مشیت بالارادہ کے متعلق ہوگا جو اختلاف احوال سے ہوگزرتا ہے، لیکن مشیت ازلیہ کا تو ایک مقرر طریقہ

ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، فعل الہی مشیت الہیہ کے متوازی ہوتا ہے اور مشیت
ایک ہی سنت پر جاری ہوتی ہے۔ وہ مختلف زمانوں کی نسبت سے مختلف نہیں
ہو سکتی۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارا یہ قول خدا کے تعالیٰ کے ہر چیز پر قادر ہونے
کے عقیدہ کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ خدا کے تعالیٰ بعث و نشر اور
جمع امور مکمل پر قادر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکتا ہے ہمارے
قول کے صدق کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ کر ہی رہا ہو، یا ان کا ارادہ کر رہا ہو۔
یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ (مثلاً) کہیں کہ کوئی شخص اپنا گلا کاٹ لینے یا اپنا پیٹ
چیر لینے پر قادر ہے اور اس معنی میں اس کی تصدیق ہوگی کہ اگر وہ چاہے تو ایسا کر سکتا
ہے، لیکن ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا نہ چاہے گا اور نہ کرے گا، اور ہمارا قول کہ وہ نہ چاہے گا
اور نہ کرے گا، ہمارے اس قول کا منافی نہیں ہے کہ وہ قادر ہے اس معنی میں کہ اگر وہ
چاہے تو کر سکے گا، کیونکہ حلیات شرطیات کے منافی نہیں ہوتیں، جیسا کہ منطق
میں مذکور ہے، کیونکہ ہمارا قول کہ اگر وہ چاہے تو کرے گا شرطی مرتب ہے اور ہمارا
قول کہ نہیں چاہا اور نہیں کیا، دونوں حلیہ سالیہ ہیں اور سالیہ حلیہ موجبہ شرطیہ کا
منافی نہیں ہوتا۔

لہذا جو دلیل یہ ثابت کرتی ہے کہ اس کی مشیت ازلی ہے اور متغیر نہیں
ہوتی، وہ یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ امر الہی کی اجرانی انتظام و انضباط کے ساتھ تکرار و عود
ہی ہوا کرتی ہے اگر وقت کی اکائیاں مختلف بھی ہوں تو اس کا اختلاف بھی نظم و ضبط
کے تحت ہی ہوگا، اور اسی میں تکرار و عود ہوگا اور اس کے سوا کوئی ناممکن ہے۔

جواب ہمارا یہ ہے کہ یہ مسئلہ قدم عالم ہی کے مسئلہ سے متعلق ہے کہ مشیت قدیم ہے
لہذا عالم کو بھی قدیم ہی ہونا چاہیے، اور ہم اس چیز کو باطل ثابت کر چکے ہیں اور بتلایا
چکے ہیں کہ مراتب کا فرض کرنا بے بنیاد قیاس نہیں ہو سکتا جو یہ ہیں:

۱۔ خدا کے تعالیٰ کا وجود تھا اور عالم نہ تھا ۲۔ پھر اس نے عالم کو زیر مشاہدہ نظام

تکراور دور کے اس اعتراف کے بعد اس بات پر بھی کوئی تعجب نہ ہونا چاہیے کہ طویل مدت کے بعد کاروبار کے پہنچ ہی بدل جائیں مثلاً ہزار سال بعد قانون قدرت اپنی روش ہی بدل دے لیکن یہ تبدیلی بھی دائمی اور بادی ہوگی قانون قدرت کی اس سنت کی بنیاد پر کہ وہاں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور یہ بات اس وجہ سے ہوگی کہ فعل الہی مشیت الہی سے صادر ہوتا ہے اور مشیت الہی جتنی حیثیت سے متعدد نہیں ہے، کہ جہات کے اختلاف کے ساتھ اس کے نظام میں بھی اختلاف پیدا ہو جائے جو بھی اس سے صادر ہوگا، خواہ وہ کسی شکل میں ہو، انتظامی طور پر مکمل ہوگا، یعنی اس کی ابتدا و انتہا ایک ہی نظم پر ہوگی، جیسا کہ سارے اسباب و مسببات میں ہمارا مشاہدہ ہے۔

اگر تم تو اللہ و تناسل کی موجودہ زیر مشاہدہ جاریہ عادت ہی کو جائز قرار دیتے ہو یا اس پہنچ کے اعادہ کو چاہتے کچھ زمانہ طویل کے بعد ہی ہو کر سبیل تکرار و دوام جائز ملتے ہو تو پھر نہیں قیامت و آخرت کے عقیدہ سے دست بردار ہونا چاہیے اور ان چیزوں کے بھی جن پر کہ ظاہر شرع دلالت کرتا ہے کیونکہ ان سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارے اس وجود سے پہلے بارہا قیامت آچکی ہے، بارہا حشر و نشر کا معاملہ ہو چکا ہے اور پھر بارہا ہوگا، وھام جراً الی لا ذھابۃ۔

لیکن اگر تم کہتے ہو کہ سنت الہیہ کسی مختلف چیز میں جنسا بدل سکتی ہے اور یہ تنیدہ سنت عود نہیں کرتی، اور امکان کی مدت تین ادوار میں تقسیم ہو سکتی ہے۔

۱۔ پیدائش عالم سے پہلے، جبکہ اللہ تعالیٰ موجود تھا، مگر عالم نہ تھا،

۲۔ عالم کی پیدائش کے بعد

۳۔ اختتام یعنی متہاج بعثی

اب یہ نقطہ نظر تمام نظم و یکسانیت کو باطل قرار دے گا، کیونکہ یہ سنت الہیہ کو قابل تغیر سمجھتا ہے، لیکن یہ تو احوال ہے، اگر اس کا امکان ہو تو ایسی مشیت بالارادہ کے متعلق ہوگا جو اختلاف احوال سے ہو کر رہتا ہے، لیکن مشیت ازلیہ کا تو ایک مقرر طریقہ

ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ فعل الہی مشیت الہیہ کے متوازی ہوتا ہے اور مشیت
ایک ہی سنت پر جاری ہوتی ہے۔ وہ مختلف زمانوں کی نسبت سے مختلف نہیں
ہو سکتی۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارا یہ قول خدا کے تعالیٰ کے ہر چیز پر قادر ہونے
کے عقیدہ کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ خدا کے تعالیٰ بعث و نشر اور
جمع امور مکملہ پر قادر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکتا ہے ہمارے
قول کے صدق کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ کر ہی رہا ہو یا ان کا ارادہ کر رہا ہو۔
یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ (مثلاً) کہیں کہ کوئی شخص اپنا گلا کاٹ لیتے یا اپنا پیٹ
چیر لیتے پر قادر ہے اور اس معنی میں اس کی تصدیق ہوگی کہ اگر وہ چاہے تو ایسا کر سکتا
ہے، لیکن ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا نہ چاہے گا اور نہ کرے گا اور ہمارا قول کہ وہ نہ چاہے گا
اور نہ کرے گا ہمارے اس قول کا منافی نہیں ہے کہ وہ قادر ہے اس معنی میں کہ اگر وہ
چاہے تو کر سکے گا، کیونکہ حلیات شرطیات کے منافی نہیں ہوتیں، جیسا کہ منطق
میں مذکور ہے، کیونکہ ہمارا قول کہ اگر وہ چاہے تو کرے گا شرطی مرتب ہے اور ہمارا
قول کہ نہیں چاہا اور نہیں کیا، دونوں حلیہ سالیہ ہیں اور سالیہ موجبہ شرطیہ کا
منافی نہیں ہوتا۔

لہذا جو دلیل یہ ثابت کرتی ہے کہ اس کی مشیت ازلی ہے اور متغیر نہیں
ہوتی، وہ یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ امر الہی کی اجرانی انتظام و انضباط کے ساتھ تکرار و عود
ہی ہوا کرتی ہے اگر وقت کی اکائیاں مختلف بھی ہوں تو اس کا اختلاف بھی نظم و ضبط
کے تحت ہی ہوگا اور اسی میں تکرار و عود ہوگا اور اس کے سوا کچھ ناممکن ہے۔
جواب ہمارا یہ ہے کہ یہ مسئلہ قدم عالم ہی کے مسئلہ سے متعلق ہے کہ مشیت قدیم ہے
لہذا عالم کو بھی قدیم ہی ہونا چاہیے، اور ہم اس چیز کو باطل ثابت کر چکے ہیں اور بتلایا
چکے ہیں کہ مراتب کا فرض کرنا بعید از قیاس نہیں ہو سکتا جو یہ ہیں:
۱۔ خدا کے تعالیٰ کا وجود تھا اور عالم نہ تھا ۲۔ پھر اس نے عالم کو زیر مشاہدہ نظام

کے مطابق پیدا کیا، پھر از سر نو دوسرا نظام شروع کرے گا جس میں جنت و دوزخ کا وعدہ کیا گیا ہے۔ ۳۔ جب تمام چیزیں معدوم ہو جائیں گی اور صرف اللہ تعالیٰ باقی رہے گا، یہ مفروضہ بالکل ممکن ہے گو شریعت یہ بتلاتی ہے کہ جنت و دوزخ کا ثواب و عقاب دائمی ہوتا ہے۔

یہ مسئلہ خواہ وہ کسی طرح سے مشکل کیا جائے دو مسئلوں پر مبنی نظر آتا ہے۔

(ا) حدوثِ عالم، اور حصولِ حادث کا جوازِ قدیم سے،

(ب) خرقِ عادات، مسببات کے خلق کی وجہ سے جو اسباب کے بغیر خلق کئے

گئے ہوں یا اسباب کی وجہ سے مگر دوسرے غیر معتاد نہج پر، ہم ان دونوں مسئلوں کا فیصلہ کر چکے ہیں، واللہ اعلم بالصواب :-



خاتمہ

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ تم ان فلسفیوں کے مذاہب کی تفصیل تو کر چکے، اب ان کے کفر و اسلام کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے؟ کیا تم ان کو کافر اور واجب القتل قرار دیتے ہو؟ تو ہم کہتے ہیں کہ صرف تین مسئلوں میں ہم ان کو کافر سمجھتے ہیں:-

- ۱۔ مسئلہ قدم عالم اور ان کا یہ قول کہ جو اہر تمام قدیم ہیں۔
- ب۔ ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ جزئی معلومات کا احاطہ نہیں کر سکتا۔
- ج۔ ان کا انکار حشر اجساد و بعث و نشر۔

یہ تین مسائل ہیں جو اسلام کے اصولی عقائد سے متصادم ہیں ان کا معتقد گویا کذب انبیاء کا معتقد ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ جنت و دوزخ کی تشبیہات صوری جہور عوام کی محض تفہیم و ترغیب کے لئے ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں تو یہ صریح کفر ہے جس کا مسلمانوں کے فرقوں میں سے کوئی بھی اعتقاد نہیں رکھتا۔

رہے ان تین مسئلوں کے سوائے باقی امور جیسے صفات الہیہ میں تصرف اعتقاد تو جدید کو متزلزل یعنی قابل تشکیک بنیادوں پر قائم کر دینا تو یہ قریب قریب معتزلہ کے مذاہب کے مماثل ہیں۔ تلازم اسباب طبعیہ کے بارے میں ان کا مذاہب وہی ہے جسکی معتزلہ نے مسئلہ تولد میں تصریح کی ہے اور دوسری باتیں جو فلسفیوں سے نقل کی جاتی ہیں۔ ان کا بھی یہی حال ہے۔ کوئی نہ کوئی اسلامی فرقہ ان کی تکرار کرتا نظر آتا ہے جو شخص اہل بدعت قسم کے اسلامی فرقوں کی تکفیر کرتا ہے تو وہ ان کی بھی کر سکتا ہے اور جو تکفیر سے توقف کرتا ہے وہ صرف انہی تین مسئلوں میں ان کی تکفیر کرتا ہے۔ ہمارا مقصود نہیں کہ اہل بدعت و مہموی کے مسلمان ہونے یا نہ ہونے پر غور کریں۔ اور نہ ہی ہم یہ تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ ان کی کن بدعات کو حستہ یا سنیہ قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس مسئلہ پر گفتگو اس کتاب کے مقصود سے خارج ہے۔ خدا کے تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں سیدھے راستہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

تمت

تعلیقات

صفحہ ۲۵ سطر ۱۵ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غزالی نے عقلی تنگ و دو کو بالکل غیر ضروری قرار دیا ہے۔ اور اس سے قطعی دست برداری کو وہ راہ صواب سمجھتے ہیں بلکہ اس کا مطالبہ یہ ہے کہ اس کو حقیقت کی طرف پہنچانے والا ایک وسیلہ تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ عقلی مدرکات اور صوفیانہ مسلک کے ساتھ مقصود کی طرف بڑھنے کا واقعہ خود ان پر گزرا۔

صفحہ ۲۳ سطر ۶، ۷ الہی کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اسی نے الہیات کو نظری فلسفہ کے طور پر پیش کیا، بعض کہتے ہیں کہ ”الہ“ یعنی دیوتاؤں کے خاندان سے اس کا تعلق ہے۔

صفحہ ۲۳ سطر ۱۲، ۱۳ میں فلسفیوں کے اس اصول سے واقف نہیں ہوں جس کا غزالی دعویٰ کرتے ہیں اور اس کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں ہاں میں یہ جانتا ہوں کہ فلسفیوں کا ایک طریقہ تربیت ہوتا ہے جس پر وہ اپنے تئیں تامل کو چلاتے ہیں وہ یہ کہ علوم نظریہ ان کے پاس اسی طرح ہیں جس طرح کہ غزالی نے بھی مقاصد الفلاسفہ میں ان کی تقسیم کی ہے یعنی وہ تین قسم کے ہوتے ہیں: ۱۔ امور معقولہ جو مادہ اور مادہ کے قابل تغیر و حرکت اقسام سے علیحدہ ہیں جیسا کہ فاضل باری تعالیٰ..... الخ، اور ۲۔ جو مادہ سے متعلق ہیں۔ اس صورت میں (الف) یا تو وہ کسی معین مادہ کے محتاج ہیں حتیٰ کہ اس سے بے تعلق ہونا قوت واہمہ کے لیے ممکن نہیں جیسے انسان..... الخ (ب) یا یہ کہ انھیں معین مادہ سے بے تعلق سمجھنا ممکن ہے جیسے مثلث و مربع کی شکل..... الخ۔ پس یہ امور یعنی مثلث و دیگر اشکال ایسے ہیں کہ ان کے وجود کا قوام بغیر معین مادہ کے نہ ہوگا لیکن وجود میں ان کے لئے نسخی اوصاف

مادہ کو متعین نہیں کیا جاتا انسان کی طرح نہیں کہ اس کا مفہوم معین
 مادہ کے بغیر ذہن میں قرار نہیں پاتا۔۔۔ اور اس چیز کا علم جس میں اس حیثیت سے بحث کی
 جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بالکل غیر متعلق ہے وہ علم الہیات ہے اور اس چیز کا علم جس
 کے بارے میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بے تعلق ہے، ذہن میں
 نہ کہ خارج میں تو وہ علم ریاضی ہے اور اس چیز کا علم جس کے بارے میں اس حیثیت سے
 بحث کی جاتی ہے کہ وہ متعین مادہ سے بے تعلق نہیں ہو سکتا، وہ علم طبیعیات ہے۔
 پس یہ علوم، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں، اور جیسا کہ غزالی نے خود مقاصد الفلاسفہ میں ذکر
 کیا ہے، اپنے موضوع کے اعتبار سے ترتیب دیئے گئے ہیں۔ علم الہیات اعلیٰ علم کہلاتا
 ہے، کیونکہ فلسفی اس سے ابتداء نہیں کرتا بلکہ آخر میں اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور
 علم ریاضی اوسط علم کہلاتا ہے، یعنی اس کی طرف پہلے اور بعد بھی توجہ کی جاتی ہے اور
 علم طبیعی اقل علم کہلاتا ہے، کیونکہ اس کی طرف ابتداء ہی سے توجہ کی جاتی ہے۔ علوم
 الہیہ کی طرف جو خالص مجردات کے بارے میں بحث کرتے ہیں، ذہن کا ماثل ہونا
 ضروری ہے۔ مگر درمیانی منزل (ریاضی) سے گزرنے سے بغیر ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ ریاضی
 ان امور سے بحث کرتی ہے جو اگر مادہ سے خارجی طور پر مجرد نہ ہوں تو وہی طور پر ان کو الگ
 کیا جاتا ہے، اس طرح وہ ایک پل کی طرح ہوتی ہے جس کے ذریعہ علم اعلیٰ کی طرف رسائی
 ہوتی ہے۔ یہی فلسفیوں کا مقصد ہے۔ اس کی افلاطون کے اصول جمہوریت بھی تائید
 کرتے ہیں، یعنی ایک علم سے دوسرے علم کی طرف، اور ایک فن سے دوسرے فن کی طرف
 تدریجی ترقی کرنا، نیز وہ عبارت بھی اس کی تائید کرتی ہے جو یہ فلسفی اپنے مدارس کے
 دروازوں پر لکھا کرتے تھے، ”یہاں وہ شخص داخل نہیں ہو سکتا جو علم ریاضی سے آشنا
 نہ ہو، پس اس روشنی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفیوں نے جو یہ طریقہ ایجاد کیا تھا کہ الہیات
 میں غور و فکر کرنے والے کے لئے منطق و ریاضی کی تحصیل اچھی طرح کر لینی چاہیے تو اس سے
 ان کا مقصد یہ تھا کہ طالب علم کا ذہن علم صحیح کے لئے آمادہ ہو جائے، ایسا نہیں جیسا کہ
 غزالی نے خیال کیا کہ وہ ریاضی کے ذریعہ ایک قسم کا چکر دے کر طلباء کو اپنے دام میں لے

آتے ہیں۔ میری نظر میں تو معاملہ صاف ہے، اس میں کوئی پیچیدگی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ وہ فلسفیانہ مشکلات کی گرہ کشائی کے لئے تیار ہو تو فلسفی اس کے لیے عام ریاضی کی شرط لگاتے ہیں اور یہ معقول شرط ہے، ہاں اگر عقاید و فلسفہ کے غیر پیچیدہ طریقہ پر منوانا ہوتا تو اس کے لئے ریاضی کی ضرورت نہیں بلکہ صرف کتاب و سنت کی طرف توجہ کرنا کافی ہے۔

صفحہ ۳۳ سطر ۵: (۴) ابراہیم نصر اللہ (۲۶۱ تا ۳۳۹ھ) فارسی الاصل ہجو و سجع فاربا ب قلع خراسان میں پیدا ہوا بعض لوگ اس کا مقام ولادت شہر اطرار (منسلع ماوراء النہر) بتلاتے ہیں۔ مصحح

صفحہ ۳۴ سطر ۱: (۵) ابو علی ابن سینا الملقب بے شیخ الرئيس (۳۷۰ تا ۴۲۸ھ) مشہور طبیب و فلسفی تھا، صوبہ ماوراء النہر میں پیدا ہوا۔ مصحح

صفحہ ۳۵ سطر ۶: (۶) معتزلہ مسلمانوں کا ایک فرقہ تھا جو اپنے آپ کو اصحاب بدل و توحید بھی کہتا تھا، پھر اس کی کئی شاخیں ہوئیں، لیکن سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی ذات پر زیادتی صفات کی نفی، کیونکہ ان کے پاس خدا عالم بالذات قادر بالذات ہے، نہ کہ بالصفات اور مثلاً کلام الہی حادث ہے مخلوق ہے ایک عینیت سے یعنی حروف و صوت کی حیثیت سے، وہ ظاہری آنکھ سے قیامت میں بھی نظر نہیں آسکتا، وہ مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی مشابہ نہیں ہے، بندہ ہی خالق خیر و شر ہے، خدا نے تعالیٰ کی طرف خیر کی نسبت تو کی جاسکتی ہے مگر شر کی نہیں، خداوند حکیم بندہ کے لئے سوئے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا، بندہ ہی شر کا خالق اور اس کا ذمہ دار ہے، وغیرہ وغیرہ۔ مصحح

صفحہ ۳۶ سطر ۶: (۷) فرقہ کرامیہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے پیروں کا نام ہے۔ یہ لوگ خدا کے جسم و چیز کے قائل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے اور اس سے جہت علیا کی طرف سے تماس ہے اور اسی قسم کے اور ہدیانات صاحب مقالات الاسلامیین لکھتے ہیں: ”یہ مجسمہ کے تیرہویں فرقہ کا نام ہے جو کہتے ہیں کہ کفر نام ہے زبانی انکار خدا کا نہ کہ قلبی انکار کا وغیرہ وغیرہ۔“

صفحہ ۳۶ سطر ۸: (۸) فرقہ واقفیہ: صاحب مقالات الاسلامیین کے بیان کے موافق

یہ ردِ افض کا بانیسواں فرقہ تھا جو موسیٰ بن جعفر نامی امام کو قیامت تک زندہ اور کہیں پوشیدہ مانتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ ایک روز ان کا ظہور ہوگا، اور مشرق سے مغرب تک ساری رو زمین کے وہ عالم ہوں گے، موسیٰ بن عبدالرحمن جب ان سے مناظرہ کرتے تھے تو کہتے کہ یہ لوگ میرے نزدیک بارش سے بھیگے ہوئے کتوں کی طرح ہیں۔ مصحح

صفحہ ۱۰: (۹) ملا جلال الدین دہلوی نے افلاطون کی اس اختلافی رائے پر ردی ڈالی ہے اور کہا ہے کہ ”حدوثِ عالم کے بارے میں جو قول نقل کیا جاتا ہے سمجھا جاتا ہے کہ اس سے مراد حدوثِ ذاتی ہے اور میں نے فلاسفہ اسلام سے کسی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتاب دیکھی ہے جو اس تاریخ سے پہلے لکھی گئی ہے (یعنی تاریخِ کتابت سے چار سو برس پہلے تصنیف کی گئی ہے) اور اس میں یہ مصنف افلاطون سے نقل کر کے لکھتا ہے کہ تمام فلسفی قدیم عالم پر متفق ہیں سوائے ایک شخص کے اور اس کتاب کا مصنف کہتا ہے کہ ارسطو کی مراد اس شخص سے افلاطون ہے پھر تو حدوثِ ذاتی پر اس کی رائے کو محمول کرنا ممکن نہیں۔“

عبادتِ مذکور کے معنی یہ ہوں گے کہ افلاطون کے سوائے تمام فلسفی قدیم عالم کی رائے پر متفق ہیں صرف افلاطون ہی عالم کے حدوثِ ذاتی کا قائل ہے، قاعدہ استثناء کے مقتضائے فلسفیوں کی رائے قدیم ذاتی پر محمول ہوگی، مگر یہ اس کے خلاف ہے پھر اس حدوث کی روایت افلاطون کی ارواحِ انسانی کے قدیم اور بعدِ مجرد کے قدیم کے بارے میں میں بھی اس کی شہرت کے خلاف ہے۔ مصحح

صفحہ ۱۱: (۱۰) فلسفیوں کے دلائل اور ان کے ساتھ غزالی کے مناقشہ کو معلوم کرنے سے پیش تر بہتر ہے کہ اس دعوے سے واقفیت حاصل کی جائے جس کو یہ دلیل پیدا کرتی ہے، مشکائیں کا یہ قول مشہور ہے کہ ”عالم (یعنی موجودات کا وہ حصہ جو ذات و صفات خداوندی کے سوا ہو) حادث ہے“ اور فلاسفہ ان کے اس دعوے کی مخالفت کرتے ہیں، اس حیثیت سے نہیں کہ عالم ان کے پاس قدیم ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ اس کے ایک حصہ کو وہ قدیم سمجھتے ہیں اور یہاں ان کے دو مسلک ہو جاتے ہیں:

مسلک (۱) جو اشیا کا شمار اور ان کا حساب کرتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کیلئے

ایک خاص دلیل لانا ہے جو اس کے قدم کو واضح کرتی ہے۔

مسک رب متکلمین کے دعوے کے بطلان کے لئے یہ کافی سمجھا جاتا ہے کہ اسکی تصویر سالبہ کلمہ کے لباس میں اس طرح کھینچی جائے کہ "کوئی چیز عالم میں سے قدیم نہیں ہے" اور جب سلب کلی باطل ہو جائے تو اس کا نقیض ثابت ہو جائے گا جو ایجاب جزئی ہے

یعنی بعض عالم قدیم ہے اور یہی مطلوب ہے۔ اور غزالی نے مذہب فلاسفہ کی تصویر کھینچنے میں مسک ثانی ہی کو سہولت کی خاطر

کیا ہے اور اس بیان کے لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم میں کیا چیز حادث ہے اور کیا چیز قدیم ہے (اور ان کے نزدیک کیفیت نشو و ارتقاء عالم کیا ہے) یہ تلخیص پیش کی ہے

"مبدأ اول کے وجود سے عقل اول نے فیضان پایا ہے اور عقل موجود قائم بالذات ہے کوئی جسم نہیں نہ کسی جسم میں منعکس ہے اپنی ذات کا علم رکھتی ہے اپنے مبدأ کا علم رکھتی ہے اور اس کے وجود کے ساتھ ہی تین چیزیں لازم آتی ہیں: عقل ثانی اور نفس فلک اقصیٰ اور

جرم فلک اقصیٰ اور یہ اس لئے کہ وہ (عقل اول) اپنی ذات اور مبدأ کو جانتی ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود ہے اور یہ تینوں جہات مختلف ہیں اور ہر جہت سے ایک

شے صادر ہوتی ہے اعلیٰ سے اعلیٰ، ادنیٰ سے ادنیٰ اور عقل ثانی سے بھی تین امور اسی قسم کے لازم آتے ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا ہے اور بالآخر عقل عاشق پر منتهی ہوتا ہے جس کا نام عقل فعال

بھی ہے اسی سے مادہ قابل کون و فساد فلک قمر کے مقعر میں صادر ہوتا ہے پھر یہ مادہ حرکات کو اکب کے وسیلہ مختلف قسم کے امتزاجات حاصل کرتا ہے جس سے معدنیات نباتات و

حیوانات ظہور میں آتے ہیں اور اصل ان موالید ثلاثہ کی عناصر اربعہ یعنی مٹی، پانی، ہوا اور آگ ہیں اور عالم علوی کے مشتملات یہ ہوتے ہیں: عقول عشرہ، نفوس تسعہ، افلاک تسعہ اور عالم

سفلی کے مشتملات سے تو یہی مادہ ہے جو عناصر اربعہ پر منقسم ہوتا ہے پس عقول اور نفوس فلکیہ اور اجسام فلکیہ مراد اور صورت جسمیہ و زوید اور اشکال و اضواء کے ساتھ اور عناصر اپنے مادہ کے ساتھ

اور اس کی صورت جسمیہ سب ان کے نزدیک قدیم ہیں رہ گئیں عناصر کی صورت جسمیہ ابدی اراضی تو یہ حادث ہیں اور عناصر کی صورت جسمیہ کے واسطے میں اختلاف ہے کہ وہ ان سے مادہ میں منتقل ہوتی ہیں

سطر ۱۰ (۱۱) ارادہ قدیم کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہ وہ سبب عدم ہے
و احتمالاً ذکر کیا جاتا ہے :-

(۱) ارادہ قدیم عالم کے عدم سے متعلق ہوا، بعد اس کے کہ نہیں ہوا تھا، تو یہ بات
حالت قدیم میں تغیر کی طرف مودی ہوتی ہے۔

(ب) ارادہ قدیم ازل ہی سے اپنے وقت سے متعلق تھا جبکہ وہ معدوم تھا اور
تغیر حالت قدیم میں لازم نہیں ہو رہا تھا، اور یہی احتمال ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا
ہے (کہ وہ اس حالت کی طرف مودی ہو گا) پھر اس حالت میں انقلاب ہوا تو فلاسفہ نے
مسئلہ اولیٰ میں جو استدلال کیا ہے کہ وجود حادث کا صدور قدیم سے محال ہے۔ وہی
استدلال عدم حادث کا صدور قدیم سے محال ہونے پر بھی ہوتا ہے، اس عبارت میں ایک
قسم کی کمزوری ہے جو ظاہر ہے۔ مصحح

سطح ۹ : (۱۲) یعنی جب معلول اول کی عقل اسی کے نفس کی ذات کے
سوا ہو تو دو محال لازم ہوں گے، ایک محال اللہ تعالیٰ کے بارے میں،
وہ ہے کثرت کا اس کی ذات میں پایا جانا، دوسرا محال معلول کے بارے میں اور وہ تریع و
تخمین ہوگی باوجودیکہ فلاسفہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ مصحح

سطح ۲ : (۱۳) ابتداء مسئلہ سے یہاں تک مذہب فلسفیوں کا بتلایا گیا
ہے تو پھر امام صاحب کی کتاب مقاصد الفلاسفہ کی بھلا کیا قیمت رہ جاتی ہے جس کے
مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں ”بعد حمد و صلوة کے واضح ہو کہ میں یہاں فلسفیوں کے لغویاتوں کا
پردہ چاک کرنا چاہتا ہوں اور ان کے آراء کا تناقض اور ان کے مکر و حیل کی حقیقت کو واضح
کرنا چاہتا ہوں، مگر یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ناظر کو ان کے خیالات و معتقدات پر پہلے
آگاہی ہو جائے، کیونکہ فساد مذہب کی اطلال بغیر اس کے اصولوں پر وقوف کے محال ہے،
بلکہ وہ اندھیرے میں نشاۃ اندازی کے برابر ہے۔ اس لئے میں ان کی لغویات کی پردہ درمی
کرنے سے پہلے تھوڑا سا بیان ان کے مقاصد نظری کے متعلق (جو مقنن ہو گا ان کے
علوم منطقی و طبیعی و الہی سے) پیش کرنا چاہتا ہوں، تاکہ ناظرین خود حق و باطل کا تصفیہ

کر لیں یہاں میں صرف ان کی غایت کلام کی ایک مختصر سی تفہیم کر دیتا ہوں، ان خود رو
کو ترک کر کے جو خارج عن المقصد ہیں۔ میں بر سبیل نقل و روایت ان کا کلام مع دلائل
پیش کر دینا چاہتا ہوں۔۔۔۔۔ (الخ)۔

میں کہتا ہوں کہ جب غزالی نے ایک کتاب ہی خاص مذہب فلسفہ کے بیان میں
اس کے شافی رد کے ساتھ لکھی تھی تو یہاں ان کے مذہب کی ترجمانی کی اس تطویل سے
ان کا کیا منشاء تھا؟ ہمارے خیال میں جو چیز کہ غزالی کو کتاب مقاصد الفلاسفہ لکھنے پر
داعی ہوئی وہ صرف وہی نہیں ہے جس کا انھوں نے اس کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے بلکہ
اس کے علاوہ ایک دوسری ہی شے ہے، ان کا وہ بیان غور طلب ہے۔ جو انھوں نے
ایک کتاب کا (جو مذہب باطنیہ کے رد میں لکھی گئی ہے) سبب تالیف بیان کرتے ہوئے
لکھا ہے: ”میں نے ان کی کتابیں حاصل کرنا شروع کیں، ان کے مقالے جمع کرنا شروع
کئے، مجھے ان کے بعض نئے خیالات بھی ملے جو ہمارے ہمعصر لوگوں کی ذہنی کاوش کا
تھے اور جو ان کے سلف کے طریق و اصول پر مبنی نہ تھے پس میں نے ان خیالات کو جمع کرنا
مشروع کیا اور انہیں ایک باقاعدہ ترتیب کے ساتھ لکھتا گیا۔ ان کے بالمقابل تحقیق و
تسلیم شدہ خیالات بھی درج کرتا گیا، اس کے ساتھ ساتھ ان کا جواب بھی لکھتا گیا، اگر
پہلے کچھ بگڑ بیٹھے کہ میں نے ان کے دلائل و بیانات کو واضح کر کے بڑی غلطی کا ارتکاب
کیا ہے۔ کیونکہ اس سے تو ان کے مذہب کی تائید ہونے لگتی ہے اور جن داؤں بیج سے
مخالف پہلوان ناواقف تھا ان سے گویا اس کو واقف کرایا گیا ہے۔ کہا گیا کہ تمہاری اتنی
تحقیق اور ان کی طرف سے اتنی صاف صاف ترجمانی خود ان کے حق میں تائید کا پہلو بن
رہی ہے۔ ایک اعتبار سے میں ان کے بگڑنے کو درست سمجھتا ہوں، جیسا کہ احمد بن حنبل
بھی حارث المحاسبی پر خفا ہوئے تھے جبکہ آخر الذکر کی کتاب (رد مغنزلہ میں) ان کے آگے
پیش کی گئی اور واضح کیا گیا کہ بدعتیوں کا رد تو فرض ہے! احمد نے جواب دیا کہ تم نے پہلے
ان کے شبہ کو نقل کیا پھر اس کا جواب دیا، کیا تمہیں اس امر کا الطینان حاصل ہو چکا ہے
کہ ناظر کا دماغ پہلے شبہ ہی کے دام میں گرفتار نہیں ہو جائے گا، اور آپ کے جواب کی طرف استفسار

بھی نہ کریگا اور اس کی پیچیدگی اس پر واضح ہو سکے گی۔“

پھر غزالی لکھتے ہیں ”جو بھی احمد نے جواب دیا وہ ٹھیک ہے مگر اسی وقت تک جبکہ شبہ منتشر نہ ہوا ہو۔ مگر جب شبہ منتشر و مشہور ہو چکا ہو تو اس کا جواب دینا بھی واجب ہو گیا اور جواب اس وقت تک ممکن نہیں جب تک خود مخالف کے مذہب کو صاف طور پر نہ بتلایا جائے ہاں البتہ شبہ کے بتلانے میں تکلف نہ کرنا چاہیے اور میں بھی یہاں تکلف نہیں کروں گا۔ ان شبہات کو میرے ایک ملاقاتی نے بیان کیا تھا جو اپنی مخالف عقیدہ لوگوں کی جماعت سے اپنا تعلق پیدا کر لیا تھا۔ اس نے مجھ سے بیان کیا کہ ہمارے لوگ آپ حضرات کی ان تصانیف پڑ جو ہماری رو میں لکھی جاتی ہیں ہنستے ہیں کہ خود تو ہمارے خیالات کو سمجھ نہ سکے اور گئے تردید کرنے اس لئے میں نے پسند نہیں کیا کہ ان کی اصل حجت سے غافل رہ کر جواب دوں۔ اس لئے میں نے ان کو یہاں کامل طور پر نقل کر دیا ہے تاکہ میرے متعلق یہ گمان نہ ہو کہ میں نے ان خیالات کو سنا تو ہے مگر سمجھا نہیں اس لئے بھی میں نے انہیں صاف طور پر لکھ دیا اور تا بحد امکان ان کے خیالات کی غایت معلوم کر لی۔ پھر دلائل قاطعہ سے ان کے فساد کو واضح کرنے کی طرف متوجہ ہوا۔“

پس جس اصول پر کہ غزالی مذہب یا طئیہ کے خیالات کو تردید سے پہلے درج کرتے رہے۔ اسی اصول پر فلسفیوں کے خیالات کی بھی انہوں نے ترجمانی کی۔ اس طریقہ سے نہیں جیسا کہ انہوں نے مقاصد الفلاسفہ کے مقدمہ میں لکھا ہے کیونکہ غزالی اچھی طرح جانتے تھے کہ ان سے پہلے متکلمین فلسفیوں کی رو میں کامیاب نہیں ہوئے تھے کیونکہ وہ ان کے مذہب ہی کو پوری طور پر سمجھے نہ تھے۔ سنئے جو غزالی کہتے ہیں؟ ”متکلمین کی کتابوں میں ان کے (یعنی فلسفیوں) کے بیانات میں سے کچھ بھی نہ تھا باوجودیکہ وہ ان کی تردید برابر کئے جا رہے تھے ہاں یہاں کچھ مبہم اور مسخ شدہ بیانات ضرور تھے جن کا تناقض و فساد بالکل ظاہر تھا۔ جن کو ایک جاہل عامی بھی اپنی طرف منسوب کرنا پسند نہیں کرتا پھر جائیکہ فلسفیوں کی طرح دقیقہ رس افراد اس لئے میں نے سنا سمجھا کہ ان کے بیان کی جڑ سے پہلے ان کے خیالات کی کس تک پہنچ جاؤں اور ان کی ناظر کو بھی اطلاع کروں ورنہ بلا سمجھے بوجھے لڑنا اندھوں کی طرح لاکھی چلانا ہے۔“ اور عجیب بات ہے کہ غزالی اس کتاب میں بہت سی چیزیں بلا جواب تشنہ چھوڑ دیتے ہیں اور بعض وقت تو ان چیزوں کو پیش کرتے ہیں جو

ان کے اور فلسفیوں کے مابین مختلف فیہ نہیں ہیں۔ ان کے مسائل منطوق تو پیش کرتے ہیں مگر ان میں سے کسی کی شافی تردید نہیں کرتے مسائل طبعیہ لکھتے تو ہیں مگر ان میں سے صرف چند کی تردید کرتے ہیں پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ کسی دوسری چیز کا محتاج ہے۔ لہذا اس کتاب کی تصنیف سے ان کی دوسری ہی غرض تھی جو انہوں نے اس کتاب کی تمہید میں لکھی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے واضح کر دیا ہے۔
صحیح

صفحہ ۱۵۴ سطر ۱۲ (۱۴۰) یہ جو اعتراض امام غزالیؒ نے قدیم فلسفیوں پر کیا ہے اس کا قسم کا اعتراض موجودہ زمانہ کے فلسفیوں پر بھی کیا جاسکتا ہے جو اپنی عقل سے ماوراء طبعی حقائق کو سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ عجیب و غریب قسم کے دعوے کرنے لگتے ہیں۔ شوہنہور کا قول ہے کہ مشیت یزدی اندھی ہے جو کچھ اس سے صادر ہو رہا ہے وہ عقل و تمیز سے نہیں ہو رہا ہے، ہکسلے مدعی ہے کہ کائنات کی موجودہ تشکیل مادہ کی اضطراری حرکت سے آغاز ہوئی ہے۔ ایک اور فلسفی کہتا ہے کہ کائنات کی تنظیم کروڑوں سال مادہ کی غیر معقول حرکات کا نتیجہ ہے جیسے کوئی بندر کروڑوں سال ٹاپ کی مشین پر انگلیاں مارتے رہے تو ممکن ہے کہ ایک شکسیر کا ڈرامہ مرتب ہو جائے۔ (مترجم)

صفحہ ۱۶۱ سطر ۲۲ (۱۵) یعنی جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ جب واجب اپنے غیر سے اپنے وجود و جوہر اور اپنے غیر کے لئے علت ہونے میں مشارکت کر لگا تو جب یہ مشارکت مقومات ماہیت میں نہ ہو تو واجب کو وحدت سے خارج بھی نہ کرے گی۔

صفحہ ۱۶۳ سطر ۱۱ (۱۶) شاید مصنف کا اشارہ ان کے اس قول کی طرف ہے کہ جو جنس میں اپنے غیر سے مشارکت رکھتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ اس سے فصل میں مابینت رکھے۔

صفحہ ۲۲۲ سطر ۱۲ (۱۷) یعنی اگر کوئی شے ممکن الوجود ہو جیسے کتاب کا گھوڑا بن جانا اور ہم سے غائب بھی ہو تو اس سے حیرت زدہ ہو جائیں گے اور سمجھ بھی نہ سکیں گے کہ یہ واقعہ ہوا بھی یا نہیں اسی صورت میں یہ محالات لازم ہوں گے، لیکن اگر امکان میں ہو کہ ہم کو اس بات کا علم ہو جائے کہ یہ انقلاب (باوجود اس کے امکان کے) غیر واقع ہے تو یہ محالات لازم نہیں ہونگے اور امکان ہے کہ یہ علم ہم کو ان دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے حاصل ہو۔

(۱) خدائے تعالیٰ ابتداء اس میں اس انقلاب کے عدم حصول کا علم پیدا کرے، تو ہم فیصلہ کریں گے کہ

كتابات

(I) تصانيف امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمه الله تعالى في سنة ٤٥٠ هـ

- ١- تنهاية الفلاسفة
- ٢- مقاصد الفلاسفة
- ٣- الاقتصاد في الاعتقاد
- ٤- فيصل المفارقة
- ٥- المستظهر في كتاب فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية
- ٦- معيار العلم
- ٧- احياء علوم الدين
- ٨- المنقذ من الضلال
- ٩- اربعين
- ١٠- كيمياء سعادت
- ١١- ميزان العمل
- ١٢- مشكواة الانور

تصانیف الفارابی

II

ابونصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزاع الفارابی المتوفى سنة ۳۳۹ هـ بمصر سنة ۹۵۰ هـ

۱- احصاء العلوم

۲- رسائل - حیدرآباد دکن ۱۳۴۲-۴۹ هـ

تصانیف ابن سینا

ابوعلی الحسین بن عبد اللہ بن سینا - ۳۷۰ هـ تا ۴۲۸ هـ بمصر سنة ۹۸۰ هـ تا ۱۰۳۷ هـ

۱- کتاب الاشارات والتبہات

۲- کتاب النجاة

۳- کتاب الشفا

تصانیف ابن رشد

ابوالولید محمد بن احمد بن محمد حنفید ابن رشد ۵۲۰ هـ تا ۵۹۵ هـ بمصر ۱۱۳۶ هـ تا ۱۱۹۸ هـ

۱- تہاۃ التہاۃ

۲- کتاب علم ما بعد الطبيعة

۳- رسائل ابن رشد - حیدرآباد دکن ۱۹۲۴ هـ

۴- تلخیص کتاب المعقولات

۵- فصل المقال

تصانیف ارسطو

جن کا انگریزی میں ترجمہ کیا گیا ڈبلیو ڈی راس کی زیر ادارت -

اکسفورڈ یونیورسٹی پریس سنہ ۱۹۵۰

- (1) Metaphysica Tr. W. D. Ross
- (2) Categorias & De Interpretatione - Tr E. M. Edghill
- (3) Analytica Priora - Tr. A. J. Jenkinson
- (4) Analytica Posteriora - Tr. R. G. Mure
- (5) Topica & De Sophisticis Elenchis - Tr. W. A. Pickard - Cambridge
- (6) Physica - Tr. R. P. Hardie & R. K. Gaye
- (7) De Coelo - Tr J. L. Stocks
- (8) De Generatione et Corruptions Tr. - H. H. Joachim
- (9) Meteorologica - Tr. E. W. Webster.
- (10) De Mundo - Tr. E. S. Forster
- (11) De Anima - Tr J. A. Smith
- (12) De Spiritu - Tr. J. F. Dobson
- (13) Problemata - Tr. E. S. Forster
- (14) Ethica Nicomachea - Tr. W. D. Ross

The Dialogues of Plato

جن کا انگریزی میں ترجمہ کیا گیا مترجم بی جیوٹ -

اکسفورڈ یونیورسٹی پریس، مطبوعہ سنہ ۱۹۳۱ع

- | | |
|--------------|----------|
| (1) Phaedrus | Vol. I |
| (2) Phaedo | Vol. II |
| (3) Republic | Vol. III |

کتاب الاستناد

- (1) The Encyclopaedia of Islam - Leyden, 1913
- (2) Geschichte der Arabischen Litteratur: C. Brockelmann - Le.
- (3) Introduction to the History of Science: George Sarton; publis
for the Carnegic Institution of Washington, 1950

- مفتاح کنوز السنۃ از A. J. Wensinck انگریزی عربی لغت میں اسکو
منتقل کیا - محمد فواد عبد الباقی - مطبعة مصر سنہ ۱۹۳۴ ع

- کتاب الملل والنحل لا امام محمد بن عبد الکریم الشہرستانی ، مطبعة الازھر ،
سنہ ۱۹۴۷ ع

- کتاب کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون از مصطفی بن عبد اللہ الشہیر بہ
حاجی خلیفہ و بکاتب چلبی

۱ - الفہرست لابن الندیم - مصر سنہ ۱۳۲۸ ھ

۸ - کتاب کشافی اصطلاحات الفنون للشیخ محمد علی التہانوی

- (9) Le Lexique de la langue Philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) fr
Amelic-Marie Goichon Paris 1938.